

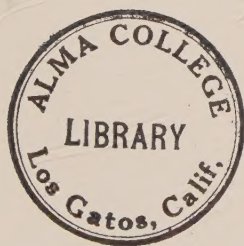


Digitized by the Internet Archive
in 2024

S A P I E N Z A

RIVISTA DI FILOSOFIA E DI TEOLOGIA

VOL. XIII - 1960



AMMINISTRAZIONE : VIA TORINO 153 - ROMA

DIREZIONE : S. DOMENICO MAGGIORE - NAPOLI

54337

v. 13
1960

SAPIENZA

RIVISTA DI FILOSOFIA E DI TEOLOGIA

I N T E M A D I V A L O R I

(PAROLE DI PRESENTAZIONE)

Vi sono parole, come vi sono persone, che hanno fortuna.

Nel mondo moderno filosofico alcune parole, come per esempio « valore », « fenomenologia », « esistenza », hanno avuto fortuna ed hanno conquistato cittadinanza nel vocabolario e nell'idioma usati dai filosofi, in quanto resistendo alla moda di un periodo di cultura sopravvivono nei seguenti periodi. Segno che debbono avere in sè qualcosa di serio e di fondato.

Molte altre parole, invece, del mondo filosofico, come per es. dello stesso mondo esistenzialistico, forse fra non molto scompariranno dall'interesse e dal vocabolario filosofico, perchè troppo peregrine o superficiali o ricercate da bizzarrie di singoli strani pensatori.

Una volta dominavano incontrastate altre parole, con altri problemi, come, per es.: « concetto », « essenza », « materia », « forma », « potenza », « atto », « causa », « trascendentale », ecc.

Oggi nel campo filosofico non si può esimersi dall'affrontare i problemi che i nuovi termini importano, come nel campo delle scienze della natura il fisico non può prescindere dagli sviluppi e influssi delle nuove teorie elettroniche.

Il termine « valore », con i problemi che suscita nei moderni e contemporanei pensatori, come un lievito che fermenta una gran massa grigia di filosofia, è forse quello che ha maggiore risonanza, che ha comunque qualcosa di interessante e di positivo da dire, giacchè « fenomenologia » si può ridurre in fondo piuttosto ad una metodologia, e l'analisi della « esistenza » ha messo in risalto piuttosto gli aspetti negativi dell'uomo.

Sul concetto di valore, senza voler evidentemente entrare nella particolare problematica che verrà sviluppata nei singoli articoli, ci permettiamo una breve indicazione per avviare il discorso.

Stando ai primi che hanno esplicitamente formulato la teoria

dei valori, a Guglielmo Windelband e a Enrico Rickert, il « giudizio valutativo » o di valore, che sarebbe più propriamente filosofico, si oppone al « giudizio della realtà » o scientifico. Nelle scienze naturali si avrebbe così una valutazione o un giudizio descrittivo o classificatorio dei fenomeni che osserviamo; nella filosofia, invece, si avrebbe un giudizio di valore dei fatti in relazione a fini e a norme ideali dello spirito. Così in filosofia si potrebbe giudicare e parlare di bellezza, di verità, di bontà, di utilità, ecc., giudizi che sfuggirebbero alla scienza.

Il Windelband e il Rickert, pur non negando il problema ontologico, tentano una spiegazione ultima dei giudizi di valore con una completezza colta, nella sua singolarità, irripetibilità, progressività e libertà, dal metodo storico.

Si comprendono così in parte, anche da questo angolo della teoria dei valori, atteggiamenti di filosofi che hanno qualcosa in comune con essa o che, in virtù di essa, accentuano il significato della storia, del singolo, del soggetto, della filosofia e svalutano la scienza, l'oggetto, l'universale.

Massimo Scheler ha portato alla teoria dei valori il massimo incremento e una completezza non sorpassata, a quanto sembra, da alcun altro autore.

In breve egli: a) riprende anzitutto la precedente distinzione di « giudizi di valore » e « giudizi della realtà »; b) applica l'insignificanza dei giudizi di realtà delle scienze naturali anche alla metafisica dell'essere, perchè nella scienza e nella metafisica, con la semplice astrazione, si avrebbe la conoscenza delle cose in quanto esistono, in quanto sono esseri; c) perfeziona i giudizi di valore, in quanto attraverso atti emozionali e per una intuizione intellettuale si avrebbe una perfezione della realtà o delle cose più profonda, più intima; d) costituisce così una filosofia vissuta, personale, che sorge dalla diversa posizione originaria e dal diverso modo di vedere le cose, e che è quindi una personale posizione riguardo ai problemi della vita, dando perciò un valore relativo al sistema o alla filosofia che ciascun uomo dovrebbe avere; e) fonda la percezione dei valori nell'amore, che è l'originaria o primaria posizione, che distingue ogni uomo dagli altri, appunto per una propria tendenza; f) pone questo stesso originario amore o primitiva tendenza a fondamento della vera società o comunicazione fra gli uomini, perchè se vogliamo comunicare e vivere con gli altri dobbiamo sentire con gli altri o essere uniti nello stesso amore, come l'ar-

tista può unirsi all'artista, il santo al santo, ecc.; g) riconosce attraverso l'amore il valore della vita spirituale che pone l'uomo al di sopra di tutti gli altri animali e lo caratterizza come uomo; h) stabilisce una gerarchia dei valori, dal grado infimo dei valori sensibili (piacevole e spiacevole, utile e dannoso, ecc.) ai gradi intermedi dei valori vitali (salute e malattia, giovinezza e vecchiaia, ecc.) e dei valori spirituali (bello e brutto, giusto e ingiusto, ecc.) sino al grado più alto dei valori religiosi (sacro e profano); i) difende la possibilità e legittimità di realizzazione di tutti i valori d'ogni grado, anche della sfera sensibile, purchè nell'attuazione di questi si abbia sempre di mira la realizzazione dei valori della sfera superiore, in modo da aversi così una pienezza e integralità di vita mediante la potenza dell'amore; l) arriva, con la considerazione dell'ordine dell'amore e attraverso i valori creati, alla percezione del supremo Valore, al Valore assoluto e perfettissimo, a Dio; m) vede nella percezione dell'Assoluto l'atto fondamentale tra tutti gli atti umani, l'atto costitutivo della persona umana; n) considera la religione e gli atti religiosi non come qualcosa di accidentale ma come essenziali all'uomo, per cui l'essenza dell'uomo, che è vita spirituale, è ordinazione a Dio, e l'uomo non è altro che l'essere ricercatore di Dio; o) rende la religione indipendente dalla metafisica e da ogni problema, attuata come sarebbe da una esperienza diretta e immediata della vita emozionale; p) sviluppa una peculiarissima dottrina della persona la cui natura è atto spirituale, che può essere conosciuta da altra persona non come oggetto di un atto, ma sempre come atto, in quanto si partecipa o si vive lo stesso atto o si manifesta in una rivelazione, per cui della persona, come di Dio suprema persona, nulla si può conoscere se non si manifesta.

Evidentemente in Scheler possono ritrovarsi tutti i motivi dei filosofi moderni e contemporanei inclini al recupero del senso del divino e degli altri valori positivi dell'uomo.

Intuizione, emozionalità o sentimento, amore, spiritualismo, esistenza concreta, concezione della persona come atto, singolarità della filosofia e relativismo, svalutazione della scienza e della metafisica dell'essere e dei concetti ritenuti astratti, socialità perfetta fondata nella comunicazione o nell'amore, struttura religiosa dell'uomo, valore essenziale e fondante della fede per ogni sfera o visione del mondo in cui si articola l'uomo, possibilità di parlare non di Dio ma a Dio, sono i problemi comuni nel nostro tempo

nel mondo della filosofia, da Bergson a Blondel, da Lavelle a Le Senne, da Marcel a Maritain, agli spiritualisti italiani.

Il problema del « valore », con l'impostazione nuova e viva, almeno per quanto riguarda il suo punto di vista tecnico, ha forse raccolto istanze di correnti di tutti i tempi del mondo filosofico, non soltanto di quello contemporaneo, ma anche di quello antico (si potrebbe infatti riallacciare alla teoria del « Bene » di Platone o a quella dei trascendentali e dei fini di Aristotile), di quello medievale (si potrebbero trovare coincidenze con le correnti volontaristiche, come le conclusioni e le applicazioni sulla teoria dell'amore di Scheler possono trovare giustifica e fondamento nella teoria dell'amore di S. Tommaso d'Aquino), di quello moderno (si potrebbe riscontrare una dipendenza dalla filosofia pratica o dall'etica di Kant).

Evidentemente nella maggior parte dei fautori della teoria dei valori vi è un forte richiamo o avvicinamento al Cristianesimo, in quanto in essa si rivaluta e si difende il mondo dello spirito e si riconosce, in una debita gerarchia che fa capo a Dio, l'importanza di tutti i veri valori, specialmente gli spirituali, dell'uomo.

Molto opportuna è perciò sembrata alla Direzione del Centro Italiano di Studi Scientifici Filosofici e Teologici un'ampia trattazione del tema « *I valori* » nelle Settimane di studio, o negli Incontri particolari, che nell'anno scolastico 1958-59 sono state tenute a Genova, a Pescara, a Napoli, a Salerno e a Cosenza.

I temi particolari sono stati affidati sempre a Professori Universitari specialisti nel tema loro assegnato. Le conferenze che ora vengono raccolte in questo fascicolo doppio di « Sapienza » e nel prossimo, sono pubblicate così come sono state pronunciate a viva voce dai relatori, e come sono state prese dal nastro del magnetofono, senza ulteriori elaborazioni, per conservare il senso del vero e reale contributo che essi hanno apportato in queste singolari giornate di vive discussioni. A tutti è stata data sempre libertà nell'esporre e nel difendere i propri problemi e punti di vista. L'iniziativa tutta voleva essere un contributo di chiarificazione del tema generale e dei temi particolari sui valori. Era per ogni relatore un impegno di sincerità e di onore.

Per questo nei seguenti articoli non vi è, e non si può pretendere, un accordo previo o una perfetta ortodossia tomistica. Le questioni generali sul significato del problema del valore, sull'universalità e l'individualità dei valori, sulla problematica dei

valori, sul valore dell'essere, danno idee chiare sul valore e sui suoi fondamentali problemi, ma offrono orizzonti diversi perchè prospettate da diversi punti di vista.

In particolar modo le relazioni riguardanti i valori della religione risentono di un'impostazione naturalistica o filosofica o di una carica scheleriana o bergsoniana o kierkegaardiana sino a concepire la religione come struttura metafisica dell'uomo. Difesa della religione in chiave di... valore, difesa che può sembrare ed è esorbitante, ma che pur nel momento storico che attraversiamo ha il suo significato e la sua importanza di fronte a correnti contrarie tanto diffuse di storicismo e di naturalismo, di immanentismo e di marxismo, che tentano di distruggere alla radice ogni affermazione di Dio.

A concezioni radicali ed estreme bisogna a volte opporre, per essere efficaci, altre concezioni radicali ed estreme. L'equilibrio in senso cristiano e tomistico in questo problema verrebbe portato dagli articoli: « Valore assoluto e valori relativi » e « Universalità e individualità dei valori ».

Così al tema del valore della morale, impostato in modo diverso oggi tra i laici, cioè o d'una morale messa a fondamento della religione o d'una morale a sè stante o alla esclusiva mercè della psicologia e di altre scienze sperimentali, una risposta vien data dall'articolo « Verità e libertà ».

Valori particolari, quali quello dell'arte, della letteratura, della cultura, della scienza, della tecnica, dell'economia, del lavoro, ecc. vengono esposti, criticati e valutati in speciali studi.

Il riportare l'attenzione degli studiosi su questi problemi, il sensibilizzare maggiormente gli uomini di studio sui valori dello spirito, è una conquista non indifferente in un mondo in cui si è un po' tutti dispersi o in gran parte presi da valori materiali e temporanei.

Roma.

BENEDETTO D'AMORE O. P.

IL SIGNIFICATO DEL PROBLEMA DEL VALORE NELLA FILOSOFIA CONTEMPORANEA

Premetto anzitutto che non è demandato a me il compito di delineare quella che può essere l'esortazione o l'aspirazione umana al valore, a questo elemento supremo, a questo punto incognito e suggestivo, di cui — inspiegabilmente e istintivamente — ognuno di noi finisce pur sempre per pronunciare almeno il nome, giacchè senza di esso, ogni giorno e ad ogni ora, cesserebbe ognuno di noi di faticare e penare, di combattere e dialogare, di fare, in una parola, tutto quanto in qualche modo spera e opera. Senza il nome almeno forse ognuno di noi cesserebbe anche — chi lo sa? — di cantare l'eterna fola universale della sete e del gusto di vivere. Non posso purtroppo portare gli amici con me verso queste sfere alte di esortazione, di suggestione umana, di aspirazione al valore, così come, del resto, è stato già fatto da altri relatori.

Il mio compito è molto modesto: è un compito semplicemente storico. Premetto tuttavia questa considerazione: il tema concepito originariamente, « La teoria del valore nella filosofia contemporanea », non può essere svolto nello spazio di un'ora, in senso appunto esattamente storico, in una forma precisa e seria, con un minimo di rispetto ai canoni scientifici; e, del resto, sia gli organizzatori che l'interessata, chiamata a trattare l'argomento, erano consapevoli della cosa e intendevano occuparsi non d'un quadro storiografico, ma della enunciazione di una linea di interpretazione speculativa.

Non esiste infatti una teoria del valore nella filosofia contemporanea; esistono molteplici e variate teorie dei valori, orientate in modo diverso, che pongono precise problematiche, interpretazioni determinate di questo tema tutto moderno, caratteristico, rappresentato, per l'appunto, dalla filosofia dei valori. Proprio per questo, rispetto al titolo, il tema dell'incontro, può considerarsi lievemente spostato, è così meglio formulabile: « Il problema del valore nella filosofia contemporanea ». Si tratta di qualcosa di sto-

rico, ma insieme di una indagine che abbandona il proposito della rassegna storica precisa più o meno completa e va verso l'intento di accennare ad una linea di valutazione, in rapporto ad una semplicissima, elementare, circoscrittissima domanda: che cosa il tema del valore possa rappresentare rispetto al pensiero moderno, e quale senso si possa ad esso attribuire nel travaglio del pensiero contemporaneo.

In rapporto a questa stessa circoscrizione e limitatezza estrema del tema si rende necessaria anche una seconda dichiarazione preliminare, che considero molto importante per non trovarmi ad essere poi fraintesa. Evidentemente, nel piano di una valutazione del genere, quella che può essere la convinzione filosofica di chi parla — e di chi ascolta — a proposito di ciò che è valore, e tanto più di ciò che deve essere per noi intimamente il valore, non può entrare in campo in senso diretto, in quanto chi parla non può esporre il proprio credo filosofico. Tale credo, del resto, nel caso presente, non è affatto personale, ma legato alla grande tradizione di tutti coloro che, filosofi classici figli di Socrate e fecondati dal Cristianesimo, hanno creduto nella verità, e alla tradizione maggior ancora di tutti coloro che, in qualsiasi punto e momento, crederanno nella verità. Purtroppo il credo personale, anche se ha la speranza di congiungersi al patrimonio delle visioni più classiche, non può entrare in senso diretto nel nostro discorso odierno, dato l'assunto di questo, poichè si tratta qui di una disamina storica, sia pure svolta in senso valutativo e speculativo, e non in senso strettamente espositivo. Noi avremo a che fare con il travaglio e con il diagramma del significato fondamentale che può assegnarsi al tema del valore, non propriamente con la sistemazione del problema del valore; la quale sistemazione può essere questione diversa, che è stata in parte trattata nella prima relazione del Prof. Bongioanni, e che potrà essere trattata da altri, secondo le diverse parti ai vari collaboratori affidate, nel corso delle lezioni del presente ciclo.

* * *

Problema del valore: tema moderno, ho detto, anzitutto, argomento moderno. Sì e no, si potrebbe subito obiettare. Il Kraus, che voleva fare nel 1937 una storia della teoria dei valori, una ricostruzione di questa dottrina che consideriamo tutta moderna,

si affannò (e con lui il Von Rintelen, e con lui altri), a tracciare, viceversa, una storia della teoria dei valori che vada dall'antichità ai nostri giorni. Riuscì nell'intento, per certo lato; e aveva buoni diritti per pretendere di scrivere una storia dei valori in questo senso. E' possibile, in effetti, trattare del valore e parlare di teoria dei valori fin dall'antichità. E' possibile ad un titolo soprattutto: quando si ponga una equivalenza quasi perfetta tra teoria dei valori e problema della moralità e problema morale. Tuttavia, quando si stabilisca un tentativo del genere, ci si trova successivamente di fronte ad una strana situazione di disagio. Propriamente, la teoria dei valori non è la teoria etica, non coincide con il problema morale di senso classico, non investe solo il problema morale trattato dalla classicità: nè da Aristotele, nè da Platone in senso stretto, nè da S. Tommaso, nè da Kant. La teoria dei valori è tema che si presenta, ad una più attenta considerazione, come distinto, se non anche diverso. E difatti la considerazione del Kraus o del Von Rintelen o quella di chi — io, voi, chiunque — si affanni a cercare una teoria dei valori, muovendo a segnare una traccia che vada dalla antichità ai giorni nostri, si trova a vertere su temi che propriamente morali non sono, nel senso stretto del termine.

E' facile rendersi conto di quanto accennato. Pensiamo, ad es., ad un primo tema che interessa l'idea di valore: il problema del fine nel mondo o il problema del fine dell'azione; è problema morale, indubbiamente, anche questo; la morale entra in gioco, si interessa di questo, ci dice qualcosa sul fine. Ma il problema del fine come tale non è problema morale in senso stretto; è problema filosofico che si pone in senso suo e che può rientrare nell'ambito di quella problematica, di tutto quell'insieme di temi che interessano appunto la teoria dei valori. E così altri punti e argomenti: il problema in genere dei « beni », di tutto quello che è bene dell'uomo, che risponde cioè al concetto, o piuttosto al termine, di bene comunque inteso, come il bene fisico o economico, o estetico; si può trattare del più materiale dei beni, l'acqua del ruscello di montagna quando si sale e si è soli, oppure il denaro — quello fatto di argento, di moneta o di carta —, oppure l'opera di Michelangelo, la Cappella Sistina, una bella musica, e anche un bel rito di Messa. Tutto rientra nella gamma di ciò che può interessare il problema dei valori, dei beni dell'uomo, dei beni umani, certo non dei beni di consumo soltanto, ma piuttosto, genericamente, dei « beni ».

Basta una considerazione del genere, che potremmo estendere all'infinito e variare anche, perchè ci si renda conto di due cose. Indubbiamente è esistita in tutta l'antichità e in tutto il medioevo una problematica interessante i valori; è esistita tutte le volte che si è trattato di temi analoghi e quelli testè accennati: è esistita tutte le volte che si è fatta questione, ad esempio, assoluta, del fine dell'uomo, sia del fine ultimo, del fine in sè, sia del fine « per me ». Il problema medioevale, grandioso, della vocazione, è un problema, ad esempio, che rientra in tema di teoria dei valori, indubbiamente; soprattutto quella stupenda dottrina, che va da Dionigi l'Areopagita a S. Tommaso e che potrebbe dirsi la dottrina dell'amore come *vinculum entis*, come circoscrizione dell'essere, e come unica significanza profonda dell'essere nel suo svolgersi dal basso all'alto, dall'alto al basso, soprattutto questa teoria è centrale agli effetti della tematica moderna della teoria dei valori.

Tuttavia, se una tematica dei valori c'è stata, se una teoretica dei valori è esistita e si è data, essa, certo, non è stata affrontata nel senso specifico. La coscienza del problema del valore come tale — occorre concedere — è tipicamente moderna. Tipicamente moderna, almeno da un punto di vista strettamente tecnico, mentre da un punto di vista umano è bello pensare — ed è speculativamente probante sentire — che questa stessa coscienza moderna di uno specifico problema del valore finisce per riconnettersi alla « eterna speculazione » che ha speculato sui fini e sul bene, sul duplice aspetto dell'assolutezza in sè, del fine e della sua relatività all'uomo. E' bello sentire questa assonanza. Tuttavia, da filosofi tecnici, da studiosi anche modesti dobbiamo dire che, come problema tipico, questa è questione dei tempi moderni; esattamente allo stesso modo che noi diciamo oggi, ad esempio, che il problema dell'estetica è sempre esistito (anzi è stato vissuto forse più dal primitivo di fronte ad un tramonto piuttosto che da noi, troppo consumati di civiltà), ma indubbiamente la coscienza del problema estetico è un segno caratteristico dell'interesse culturale dei tempi moderni.

Da quando questo moderno problema è nato ed ha avuto vita? Qui s'inizia l'ambito delle convenzioni, che, come sempre, si riproduce quando si vuol catalogare o almeno discriminare. Da quando la teoria dei valori come problema tecnico? Da dopo Kant, si suol dire; e anche questa è una convenzione. Da quando Kant aveva voluto precisare i confini della visione teoretica della scienza e si

era ritrovato dinanzi i più gravi problemi del conoscere proposti sul terreno morale; cioè da quando Kant aveva trovato che quei problemi che il pensiero teoretico imposta, ma su cui non si sente di pronunciarsi, sono riproposti dall'etica (parlo sempre di prospettiva kantiana e non di convincimento personale), si era aperta la strada per accorgersi della differenza profonda che vi può essere tra un giudizio veritativo e il giudizio valutativo globale, ovvero tra il bene certo, tra la certezza dei giudizi ultimi qualitativi e la verità. Se la teoria è ancora vaga, certo nella scissione tra giudizio veritativo e giudizio valutativo sembra posta la base per quella che è la tematica dei valori. Si dice di solito che Kant è il presupposto della teoria dei valori; o, diversamente, si dice grosso modo di Locke, che è il primo ad usare il termine in senso specifico, che è il preludio della nuova dottrina, ovvero di Windelband, che impiega l'espressione dell'« essere valido » come termine specificante la teoria e che propriamente ne ha la coscienza e la sistematizza, che ne è il testo. In sostanza, secondo i vari punti di vista, vari sono i padri della rispettiva teoria dei valori. La quale, ripeto, si articola nei modi più diversi; basta pensare che la teoria dei valori va dalle tesi materialistiche pure del Benecke, o più del Meinong e dell'Ehrenfels alle tesi strettamente metafisiche del Lavelle, il quale tutto il problema di Dio imposta intorno al termine del valore, o del Berdiaev, alle tesi strettamente lirico-soggettivistiche del Nietzsche e ad altre tesi oggettivistiche di tipo e di composizione quasi classica, eminentemente tomistiche, quali possono essere quelle cui allude il Maritain. Varietà estrema, dunque, di queste varie teoriche del valore. Tuttavia, ritengo che, pur in questa varietà estrema, agli effetti di quella valutazione di cui parlavamo, per quella domanda che, direi, è la più accorata da farsi — e cioè che cosa abbia rappresentato pel mondo moderno il sorgere e il proporsi di questo problema del valore — i dettagli possano servire meno, e che la varietà delle teorie entri in gioco solo per illuminare pluralità d'aspetti e di sfumature, e che essa possa essere per un attimo posta tra parentesi.

Effettivamente, ad esaminare questa varietà enorme di nomi, di temi e di interpretazioni opposte che gravitano intorno alla richiesta di che cosa sia il valore, ci si rende conto di alcuni tratti caratteristici, che sono storico-umano-teoretici, se volete. Questi: il tema del valore, in fondo, nasce in Europa, si propone alla coscienza speculativa nel punto in cui il pensiero europeo ha tentato

la parabola estrema della fiducia nella ragione, come razionalismo con Hegel e si è trovato di fronte ad un logico e paradossale bisogno insieme, conseguente alla tensione di una negazione del razionalismo eccessivo. E' questo tuttavia anche il momento in cui questo stesso pensiero si è trovato, d'altra parte, impegnato in una maturazione di abitudini allo spirito critico, al giudizio, da cui non sa allontanarsi. Il giorno in cui quindi, di tutto l'edificio del razionalismo vigoroso, è rimasta in campo, ancora vigente, una abitudine critica al giudizio ed è caduta per altro verso la fiducia nella ragione iperbolizzata dallo Hegel, ed è quindi maturata la paradossale situazione di una necessità — impossibilità a pronunciare giudizio, si è affacciata la prospettiva del problema del valore. L'Europa si trovava in queste condizioni: di non sapere accettare più nulla in forma genuina e spontanea sul piano della cultura, di essere sempre critica nella critica, iperbolica nell'iperbole, e tuttavia di aver dichiarato ufficialmente in questa situazione di abitudini mentali, che invadeva tutte le scienze, dal diritto all'economia, dalla matematica alla fisica, costituita da uno stato frequente di iperbole critica e comunque sempre, da abito critico ormai acquisito e inalienabile, la decadenza della verità assoluta prima, la risoluzione del pensiero giudicante nella storicità poi. La storicità diventava, per questa via, l'ambito totale: la realtà e il metro della realtà, e il temporale diventava il modo e la misura totale dell'essere, l'ambito della filosofia come della vita. Ma proprio il temporale puro, in quanto su esso solo ci si impegni, pone il problema più grave. Vivere è qualificare e, dichiarata morta la verità e apparente e inefficace il pensiero come ragione che sia misura valida assoluta delle cose secondo verità, il temporale è il fluido, e l'attimo si presenta fuggente; e dunque il tempo storico, diventato il tutto, chiede da capo o l'indifferenza più totale o, per una fede temporale qualsiasi, la possibilità di una qualificazione. Il regno temporale può essere in qualche modo non appercepito nell'immediato fuggevole, ma fissato, come temporale puro evanescente: ma prima della speculazione e della consapevolezza l'uso stesso della vita vuole che esso sia qualificato, detto, ripetuto, comunicato. Ridotti nella sola fiducia nell'esperienza, come presenza di magma fluido, gli uomini moderni dovevano essere, nelle speranze migliori, gli uomini della esperienza e delle scienze della esperienza. Ma ancora una volta, e proprio a quel livello, nasceva il problema della qualificazione del giudizio.

Fu — di fatto — in vasta parte il problema delle scienze tipicamente moderne e della esperienza tipicamente moderna che propose il problema del giudizio valutativo. Tutto Windelband è impostato sullo sforzo di qualificare le scienze storiche, di definire ciò che è storia, di individuare a che cosa si appella il giudizio di tipo storico. Tutto Ritschel ruota intorno alla esigenza della qualificazione profonda e alla individuazione dell'esperienza religiosa, alla necessità di riuscire a individuare quale differenza corre tra porre il teorema di Dio e il sapere veramente che Dio esiste. Giacchè quando io dico che so veramente che Dio esiste, non dico più « forse so »; dico che la certezza della verità di Dio, della esistenza di Dio per me è un valore, cioè mi significa qualcosa, mi dice alcunchè, non mi serve soltanto come esercizio logico, ma mi dà la verità, cioè è certezza e con ciò forza, una forza speciale in me. Nei diversi settori dello scandagliamento delle varie esperienze umane, il problema del valore rappresentava lo sforzo estremo di proporre questa tesi: che in assenza dell'attenzione per un tema della verità gnoseologica come tale, (dico dell'attenzione, quindi l'atteggiamento, per sè, non nega l'esistenza della verità, nè l'afferma, e il problema si pone come problema, non come soluzione finale, a prescindere dall'esistenza o non esistenza della verità, dalla sussistenza o meno della verità), a prescindere dalla possibilità di conoscere il vero per le cose, esista una possibilità di giudizio, sussista una possibilità di misura, resti libera una possibilità di orientamento e direzione. Esiste cioè in tutto ciò che è vita, e che è esperienza umana, una misura, una possibilità di valutazione e qualificazione che sia più concreta, più appercepibile, che si presenti in qualche modo più direttamente penetrante per l'uomo della misura della validità logica o di quella che era proclamata la verità astratta? Questa la domanda che costituisce, potrei dire, il ceppo, e il punto di riferimento del moderno problema del valore. Cioè: vi è un modo di esser rilevante delle cose, un modo di esser rilevante dell'assoluto nell'essere, che non passa solo attraverso la forma della verità o non si dà solo nella forma del vero come vero conoscitivo, come gnoseologico, ma si dà in altra forma? Vale a dire, in altri termini, se mi è lecito inserire un linguaggio che appartiene ad una visione più personale e che sento più vicino, il problema può definirsi così: è il problema della assiologicità e della significanza dell'essere. Gli uomini moderni, posti in ambasce dalle crisi di ipertrofia e di fallimento del razio-

nalismo, si chiedevano se, a prescindere dalla grossa questione del vero, che era stata messa sotto inchiesta insieme col tentativo grandioso del pan-razionalismo, attraverso la sfiducia in Hegel, (prima ancora di ricominciare a tessere in forma fondata, graduale e sistematica, pagina per pagina, la gnoseologia e la metafisica, e nel dubbio che ciò non fosse possibile) se ci fosse la possibilità di rendersi conto con processo diretto innestato sull'esperienza che la vita vale qualcosa. Per rendersi conto che la vita vale qualcosa, bisogna rendersi conto del fatto che in qualche modo c'è qualcosa che vale o almeno c'è un « valore »: c'è un criterio, c'è un assoluto, c'è qualcosa che deve valere perchè alcunchè possa valere... Non posso che continuare ad impiegare, indicando il problema, il termine « valere », vago quanto mai a questo punto. Evidentemente ciò accade proprio perchè il problema è questo e non altro, e si presenta così come diretta evidenza e pertanto come tautologia; problema di una significanza dell'essere non solo gnoseologico-veritativa, ma assiologica appunto, o di valore, significanza che possa presiedere alle esperienze umane e rendere conto delle esperienze umane.

Non mi nascondo che la questione può apparire a questo punto un pochino complessa e risultare forse oscura, perchè non è facile ad esprimersi; ma possiamo sottolinearla molto semplicemente.

Risalendo a quella che è l'etimologia della parola stessa « valore » e alla modalità con cui essa si presenta, non resta definitivamente fissato (finora io non mi sono pronunciata) che cosa il termine debba significare. Le teoriche sono varie, e varia diventa la precisazione del termine (il valore una cosa è per Nietzsche, putacasò, e ben altra per Hartmann). In genere quali concetti convergono verso questo tema e quali indicazioni raccoglie questo termine? Esaminiamo quelli ricavati dal termine stesso: valore — *virtus* latina — traduce forza, cosa che vale, che ha forza. Forza in che senso? Nel senso che è forte in sè, che è valida; ed ecco ancora una quasi tautologia, che tuttavia può chiarirsi così: che è valida, cioè che in sè è degna, che in sè merita, che in sè può essere, che in sè non smentisce se stessa. Ma non basta. Quando diciamo valore non diciamo solo *virtus*, forza, in questo senso di cosa che in sè è degna, che in sè è piena, che in sè non smentisce se stessa; diciamo anche altro: cosa che attrae, cosa che suggestiona. Chiaro è il ricorso, ancora, della stessa etimologia: « cosa che vale per »; però notevole è la sfumatura: cosa che dà forza

di tensione, che in relazione a me si mostra degna, risulta degna. Perchè risulta degna a me? Perchè in sè è degna. Tuttavia la cosa ha valore, non verità, semplicemente proprio perchè non sta di fronte a me solo come evidenza intellettuale, ma, essendo in sè degna, essendo in sè valente, essendo in sè forte, a me risulta tale, e su di me esercita una tensione, una pressione, e «mi» vale.

La tematica del valore, quale la ha posta l'era moderna, è tutta qui, in questa ambivalenza dell'*in sè* e del *per* qualcuno. Il valore indica appunto il problema della coincidenza dell'inseità-relatività; e il valore si qualifica come il rilievo del qualcosa che in sè vale e che «vale per», vale per qualcuno.

L'entusiasmo accentuato esistenziale avrebbe poi appunto detto del valore ch'esso è soprattutto operante: vale a me e per me in quanto in sè vale, non perchè è verità, ma perchè vale per la mia volontà; vale a far convinti del valore, perchè vale per tutto il mio spirito e per tutto il mio essere, perchè vale per altre mie valenze, al di là di quella veritativa, cioè per altre mie tensioni, per altre mie possibilità, e opera sul piano creativo.

Così, in riferimento a questo, nel clima di protesta contro il positivismo e contro il razionalismo, si accentuava il fatto che il valore non era la verità, era anzi l'antiverità; ma in realtà la tematica più profonda che possiamo scoprire è più precisa ma meno paradossale e non è semplicemente quella, polemica e negativa, dell'antirazionalismo. Il valore è la verità laddove si manifesta come più che verità, come ciò che, essendo vero, ha potestà non solo sulla mia mente come ragione ma sullo spirito e sulla unità psico-fisica intera, ha potestà su tutto me stesso, appunto su altre aspirazioni mie, e in questo si pone come *forza* diversa dalla forza materiale.

Naturalmente la tematica storica non fu così idillica, quale io la sto descrivendo; la tematica fu di accentuazione violenta ora del valore come spontaneità del sentire contro la verità morale, ora del soggettivismo del valore, ora invece dell'oggettivismo del valore, della sua ieratica immutabilità di eterna forma pura, che non può avere realtà; fu una tematica di escavazione e di ricerca. Ma la continua insistenza era rappresentata da un punto: trovare la misura che fosse misura non solo gnoseologica, che diventasse misura agli effetti di tutto, la misura che fosse misura concreta, si voleva dire, la misura che fosse misura movente, possente per l'uomo, cioè la misura che avesse accanto alla luce la forza, la sug-

gestione totale per l'io intero. Quando si ripercorrono le definizioni medioevali in cui si parlava, a proposito del *pulchrum* — della bellezza — di splendore della perfezione dell'essere, ci si avvede che forse ci si trova vicini con quella espressione pregnante a quella che è la essenziale tematica del valore moderno, vista in una definizione scarnificata e sintetica.

A questo punto ci è lecito forse entrare nella sostanza migliore della questione per esprimere una nostra opinione al riguardo intesa a presentare il problema anche a quanti non sono tecnici della filosofia e si incontrano con il tema presente in incognito nel tessuto delle loro esperienze.

Proprio il caso del *pulchrum* medioevale ci introduce al modo più concreto spicciolo e umano di porre il tema: ci sono, nella vita, cose che non sono più vere di altre cose, tuttavia valgono di più. Ci sono cose che secondo il giudizio teoretico dimostrativo si presentano o vere o false indifferentemente, ovvero vere e basta; eppure non finisce qui il loro senso, non termina qui ciò che sono nel loro esser vero: sono qualcosa di diverso, sono valori.

Cosa significa questo? Si tratta di cose che sono risposta ad una pressione, sono capaci di suscitare una tensione, sono in sè pienezza. E' questa una tematica che può sembrare persino bizantina se non pensiamo agli esempi, per contro concretissimi, della vita.

Che cosa vale un sorriso? Niente, talora, sul piano logico: non è nè vero nè falso; è anche vero, indubbiamente, che di un sorriso si deve dire soprattutto se è vero o se è falso, cioè se è ipocrita o se non lo è; ma tutto non finisce qui, e talora, peraltro, una tale domanda sul vero o sul falso d'un sorriso appare come il segno dell'incongruo, e ad altro si sente di dover appellarsi. Che il sorriso sia vero o sia falso può dirsi rispetto a un dato contenuto da esprimere, a una affermazione, a un discorso di cui il sorriso sia il coronamento o il sostituto. Ora questo è il giudizio teoretico, il giudizio di discriminazione, questo è, si potrebbe dire, il giudizio che pronuncia e definisce. Ci sono ciononpertanto dei casi in cui si sospetta che il sorriso possa essere per metà fasullo, e non si ritrova giusto tuttavia che si debba definire e che si possa dire d'esso che è il vero o il falso; e tuttavia esso ci vale in quel momento. E' solo un gioco d'illusione tutto ciò? o non è piuttosto l'ombra e il riferimento d'un problema? Il sorriso è un simbolo,

un simbolo di tante cose, un simbolo d'una umanità presente, risponde a qualcosa, risponde ad una pressione, ad una tensione, la completa: ebbene quel sorriso per chi lo registra in quel momento è un valore.

Entriamo qui proprio nella problematica moderna del valore, che sembra smarrire, nel proporre un tema nella forma più dimessa, a proposito della qualunque esperienza, la trascendenza del valore, e l'afferma viceversa più che mai, a nostro avviso, solo che si sappia vedere e seguire il problema, attraverso la apparente banalità, fino alla sua profondità.

Le tesi più sconcertanti che possiamo trovare a proposito del valore sono in effetti queste, in cui il valore appare identificato con un nonnulla o con un banale atto qualsiasi: perchè spessissimo il valore si è affacciato pel pensiero moderno addirittura sul piano dell'esistenza di fatto.

L'identificazione tra fatto e valore è stata un paradossale veicolo della presa di coscienza della specificità del problema del valore, ed è venuta in origine dal settore delle scienze economiche. Gli economisti ci hanno detto: « Ebbene, un valore è la cosa o il fatto, l'acqua, ad esempio, specie quando ve ne sia poca, in quanto serva a soddisfare la sete ». La coscienza di chi mi ascolta si ribella forse, di fronte a questa osservazione, e protesta; tuttavia penso che al di sotto di questa tematica moderna, apparentemente dissacrante, si possa ritrovare, paro paro, tutto Platone. E' vero: un valore è l'acqua: per me, quando abbia sete; perchè è valida, perchè è forte, perchè può completare, può soddisfare, può servire a qualcosa. Tuttavia è anche vero che se io posso dire che l'acqua è un valore quando ho sete, per me che ho sete, lo posso dire perchè avverto l'acqua in modo speciale, la guardo non in sè, ma le attribuisco un carattere che emerge a sè nell'occasione d'una particolare relazione che è quella della sete. Ciò che essa ha, ciò che essa è, emerge come valore perchè mi riferisco al fatto che l'acqua come tale diventa il simbolo della natura che a me si apre, perchè l'acqua diventa la presenza del bene che mi si dà.

La interpretazione più banale del valore è quella secondo cui il valore è fatto, il fatto è valore. Ma io sono convinta che questa interpretazione, che sembra negazione d'ogni cosa (d'ogni valore appunto), materialismo nudo, è essa stessa lo spiraglio attraverso cui si fa strada la trascendenza, una trascendenza più compresa e più capita, che non distrugge quella glorificazione del reale e

dell'esperienza recepita, quotidiana, misurata cui si è impegnata la mentalità scientifica attuale.

Dovrei ritenere che oggi le teorie più fortunate e la mentalità più diffusa forse a proposito di interpretazione del valore suonano proprio in questo senso e si ispirano a questa convinzione. Che siano valori i fatti lo diciamo spesso, ogni giorno: sono valori i fatti, e il resto è vano; cioè, appunto, è parola, è altro, ma non ci suona valore, e perciò non è valore. Sembra che non vi sia nulla di più attraente che pronunciare questa frase: sono valori i fatti.

Sembra che tutto sia chiaro, spiccio, agevole. Ma non è che noi stessi nel profondo non conosciamo per intuito la vera verità. Se davvero sono valore i fatti — e null'altro in senso stretto — la vita è distrutta, e non ha valore. Ma, per fortuna, altra è la vera questione. Colui che dice che sono valore i fatti, non dice che il fatto è valore come fatto, in quanto fatto, anche se crede di dirlo. Colui che così parla, che pronuncia una tale frase, in quel momento in cui in tal senso si pronuncia, dà al fatto un significato, fa del fatto una risposta, o il fatto vede e proietta come un simbolo, di esso fa cioè qualcosa che contiene una forma: per me, secondo il mio modesto avviso, la forma della realizzazione di una perfezione. Nel fatto e del fatto egli fa la sede e la concretizzazione di qualcosa che si attende e che si manifesta: fa del fatto la manifestazione del bene. Sono valori i fatti significa: «solo quando io posso incontrarmi in modo a me registrabile col bene, solo quando posso sentire di incontrarmi con le idee, quando, in qualche modo, le vedo come reali, solo allora io credo che le idee sono. E sono in che modo? Sono nella loro idealità, sono nel loro eterno valore. Tuttavia io non sento valide le idee stesse se non quando le incontro manifestate nel fatto, e alludendo a questa validità dell'idea — che voglio vera nella sua validità — giungo a dire che il fatto è valore: è cioè appunto attualizzazione ideale o idealità come presenza efficace, in quanto fatta reale nel senso di operante e percettivamente recepita. Quando il fatto è ciò di cui si dice che è valore, il fatto non è più valore a titolo di fatto, ma a titolo appunto di quel fatto che è valore; è l'idea che, concreta, si fa fatto e che si chiama valore.

Tu mi parli di carità ed io dico: le carità sono i fatti. In questa pretesa e protesta (o apologetica, se volete) alquanto grossolana, è tuttavia celata questa verità profonda: «carità sono i fatti» significa «la carità ha un valore così alto, è veramente valore, che

non può esser solo un enunciato » bensì una persona che mi sta dinanzi e parla a me di carità con la sua stessa realtà viva. E pertanto io dico: se la carità è un sentimento « reale » e « vero », la carità è i fatti, cioè la voglio vedere come realizzata. Perché? Proprio perchè la voglio distinguere come valore dal clima astratto del pronunciamento logico della definizione di carità. Cioè la stessa allusione del pensiero moderno secondo cui il valore dovrebbe considerare nel reale di fatto, significa, se bene scandagliata, questo: esiste un reale, una profondità, una dimensione di profondità dell'essere, per cui esso non è solo dato come vero, ma è vero nella forma completa, pregnante, di ciò che è valido e può rispondere ad altre esigenze oltre quella della verità gnoseologica.

Direi che questo punto andrebbe esaminato molto a lungo; ma non ve ne è qui, per ragioni di tempo, l'opportunità. Procedendo per via scheletrica, mi preme di portare il discorso a convergere su una sola questione. In effetti, il tema del valore nel pensiero moderno, si è presentato in questa formula: la possibilità di trovare la norma del giudizio, la possibilità di sentire che nel temporale, nel frammentario, nella esperienza di tutti i giorni si poteva vivere più della esperienza di tutti i giorni: qualcosa di diverso, qualcosa di più ampio, qualcosa di più profondo.

Questa ricerca della dimensione profonda, inafferrabile e pur realissima, nel reale s'è rivelata non solo come ciò che la speculazione affrontava e viveva nella forma della problematica della verità, ma come ciò che qualsiasi uomo, in qualsiasi esperienza sua, trovava sulla sua strada, configurato come problema della misura, del criterio della partecipazione a qualcosa di più vasto del dato spicciolo, da viverci e da attuarsi nel concreto stesso. Proprio per questo motivo, direi che il nostro grande tema è stato, in verità, a voler guardare le cose con finezza di percezione storica, non quello del valore, ed è tuttora non quello del valore semplicemente, ma piuttosto quello di *valore e valori*.

In realtà, se esiste il problema del valore come tema caratteristico per i tempi moderni, questo problema è così configurato: rapporto o dialogo de il valore e i valori. Proprio in quanto il nostro vero travaglio ha nome valore e valori, ci siamo trovati nella situazione assurda di aver dichiarato che crediamo solo a « i valori », cioè alle cose concrete e temporali.

Il pensiero moderno ha reperito un esempio tipico per questa codificazione pluralistica del valore nell'arte, cioè nelle opere d'arte,

nei capolavori d'arte; il tema del valore a noi più accessibile, quello che l'uomo della strada può percepire, è quello dell'arte. Noi riusciamo benissimo, in effetti, a far intendere a chicchessia che cosa è il valore, quando gli diciamo che sono valore le opere d'arte: il Mosè di Michelangelo, la Divina Commedia, questi sono valori, cioè valori temporali concreti, che nascono nel tempo e muoiono nel tempo — anche il Mosè un giorno andrà distrutto — e tuttavia in qualche modo non finiscono e non sono circoscritti dalle leggi del tempo. Noi vogliamo pensare che il Mosè non muore più; ed è questo un modo per dire che esso è un oggetto reale di un'altra realtà, reale in un'altra modalità, reale come valore. Cioè noi vogliamo pensare che i valori che vediamo sintomatizzati nel capolavoro d'arte — ma che in fondo sono anche diversi e sono i valori di tutti i giorni — questi valori, che chiamiamo temporali, non muoiano più, siano.

Il tema del valore acquista allora un riflesso grandioso come indice d'un diagramma incalzante di temi; messo a fuoco il temporale con la esperienza quotidiana confinatasi nel dialogo con le realtà delle scienze, le sole esperienze dirette (essendo morto Dio, come diceva Nietzsche, è rimasto il rapporto e la identificazione totale con la terra) l'anima della speculazione moderna ha avvertito questa nuova esigenza: che le cose della terra non fossero solo cose, ma che ognuno potesse avere una fede nelle cose della terra, la fede che fossero valori.

Senonchè è l'autotrascendenza su se stessa che rende possibile che le cose siano valori: che siano nel tempo, siano nostre, concrete, limitate, uniche, piccine, ma che non muoiano mai più, siano cioè eterne (uso il termine ultimo nel senso traslato). La pretesa del tema del valore è quella, sostanzialmente, che il temporale sia l'eterno: ma laddove esso attinge questo qualcosa che è il suo valore, il temporale non è più il temporale; è trasfigurato, è, nell'essere reale, reale di un'altra realtà, la realtà che diciamo appunto assiologica. Il Mosè di Michelangelo è un blocco di pietra scalpellata; ma, nell'essere quello che è, questo blocco di pietra si è trasformato; ha qualcosa di più. E questo qualcosa di più è ancora lì nel tempo, nella genesi, nelle cose, nella storia, nel concreto, nel finito, e tuttavia è già fuori di lì: il Mosè e la statua, il blocco di pietra scalpellata sono, oltre ad essere un reale qualsiasi, un'altra cosa, sono un valore.

Cosa può essere questo valore? Dante diceva: è l'immagine

dell'eterna bellezza. L'uomo moderno fatica a dire questo, indubbiamente; fatica a dire che senz'altro divino è il valore, questo valore quotidiano, forse perchè ha una percezione più ampia e più minuta appunto della quotidianità del tema del valore. C'è il Mosè di Michelangelo, ed è l'immagine più grandiosa del valore: ma c'è il gesto di bontà di un giorno, c'è la stessa opera d'arte fatta bene da un artigiano, c'è la responsabilità politica dell'uomo che agisce, c'è la legge varata bene (nel momento giusto, anche se sarà superata due anni dopo, in perfetta lealtà); queste cose — che sono i nostri valori, che sono i fatti che abbiamo bisogno di sentire come valori — queste cose sono temporali; ma insieme non sono temporali e sono oltre il temporale, sono reali anche come più che temporali, sono trascendenti rispetto al puro finito corporeo, sono spirito.

Se pensiamo il problema del valore nei termini pur tanto approssimativamente accennati, esso appare, a mio modesto avviso, come il vestibolo della riesumazione del problema metafisico nel crogiuolo della esperienza contemporanea. In altre parole: l'uomo contemporaneo tende a non seguire più l'itinerario delle cause e non ripercorre la contemplazione globale del mondo per risalire a cercare il principio. La metafisica si profila per lui come metafisica brevis, diremmo; c'è una cosa, un fatto; sentiamo che essa è più d'un fatto, dev'essere anche forma, deve anche saper valere e questo pone l'interrogativo d'un'altra forma di realtà e d'un diverso valere e fa affacciare sul problema del principio o della diversa realtà che abita nella quotidiana realtà. Questo problema del tempo che ha significato, del temporale che trascende, pur nell'estremo della sua puntualità e determinazione, il tempo, è la proposta abbreviata, sintetizzata, e se volete, la scorciatoia del problema metafisico presso la coscienza contemporanea. Scorciatoia pericolosa, che crea moltissimi problemi e che non è certo già la metafisica dispiegata o, sia pure, la costruzione della metafisica; che è però il riaffiorare della sensibilità metafisica in una forma a noi propria. Chè è proprio della sensibilità metafisica l'esigenza che il Mosè resti il Mosè; e che non possa morire qualcosa come l'arte, questo riporta all'esigenza dell'assoluto. In quanto appunto si veda nella insistenza sul tema del valore il vestibolo della sensibilità metafisica che ci riporta all'esigenza e a tutto quanto il vasto problema dell'assoluto, si intende come esca di lì per la sensibilità contemporanea il migliore introito del problema metafisico.

Ed ecco la tematica lacerante del mondo moderno, impegnato a fissare l'essenza ultima del valore: accanto alla tradizione degli psicologi, i quali tendono a dirci che il valore è fatto, sono le tematiche alla Scheler per le quali il valore è ciò che non si realizza mai, è ciò che in fondo non si dà mai come afferrabile, è ciò che sfugge sempre, è il puro elemento che si pone al polo opposto della realtà afferrabile ed è irreal.

Ma il tema del valore moderno non è per sé limitato al raggio di possibilità dell'una asserzione o dell'altra, ma, come si disse, è proprio caratterizzato da questo duplice continuo ricorso a due asserzioni essenziali: il valore è ciò che non si raggiunge mai, il valore è ciò che mai si realizzerà — ma, per contro, il valore è tutto qui, è questo valore, questo che si è realizzato. Il gesto di una donna che mi offre il pane, quando sono pellegrino: questo è il valore, nessuno distruggerà mai più pei secoli questo nonnulla che passa ad appartenere alla realtà come non-morte. D'altra parte non c'è un solo valore che sia tutto il valore in tutto quanto il mondo, non c'è neppure a cercarlo per tutta la terra; cioè il valore non c'è mai, non esiste mai come immanenza completa, come presenza totale del Valore o della sensitiva Realtà che cerchiamo cercando valori.

A ripensare le cose così vien fatto di dire che la biblica tematica, quella della concretezza materiata, tangibile, di Dio in ogni evento e della sua imperscrutabile sovranità di ulteriorità pura — il colui che è che non si dà empiricamente in nessuna circoscrizione è forse l'autentico segreto antecedente della nostra tematica moderna del valore. Questa esigenza del valore potremmo riassumere per traslato dicendo anche che il problema del valore è in sostanza il vero e più tecnico e pieno problema in cui si sia trovata impegnata la tendenza fenomenologica della filosofia contemporanea. In fondo la nostra esigenza è tutta qui. Valore è ciò che è unico: le cose in serie non sono più valori ma fatti; è l'unico appunto che ha valore di verità, il concreto, l'assolutamente determinato, l'assolutamente finito. D'altra parte il valore come tale deve essere l'universale: non l'universale logico, ma l'universale come determinatezza, che vige nel suo senso oltre la sua circoscrizione d'origine, come realtà che non è res, come esistenza assiologica appunto.

E' inutile — chè ormai il tempo incalza — che io alluda a quella che è l'esperienza psicologica più profonda tra tutte, atta

a presentare la tematica del valore nella sua duplice alternanza di unico e universale in modo profondissimo: quella dell'amore. E' l'amore che rivela a nudo e nel modo più suggestivo la tematica del valore nella sua forma più esplicita: si ama qualcosa perchè vale, o una cosa vale perchè la amiamo? Cioè, è il valore in sè che vale, o il fatto che amore sia valente, valido, bello? Dà più l'amante alla cosa amata o la cosa amata a chi ama? ed è l'amore che si ama nell'amare o è la cosa amata e quel suo amore che cerca e fa essere l'amore, ed è amore? L'approfondimento del tema dell'amore potrebbe essere condotto a fondo e sotto aspetti diversi: ed esso è, in effetti, il luogo caratteristico sintomatico su cui sono tornate più volte le diverse teoriche del valore, da Scheler a Stern, a Ritschel, a Chesterton, a Barth, a Baratonio, a Maritain, perchè è la pagina più completa e profonda per la riflessione, e insieme più elementare e accessibile per l'uomo, della esperienza assiologica. Del resto, forse solo come propedeutica a una più profonda possibilità di affacciarsi su una escatologia dell'amore, anche la storia ha rappresentato e rappresenta un indice primario del tema. Che cosa significa capire la storia? Tessere delle trame, scoprire delle costanti, riconnettere, avendoli accertati singulatim, dei fatti; ma anche riuscire a valutare ciascun fatto per quell'unico solo fatto che entra come tale nella storia. Ancor qui l'indagine che ha tentato una filosofia delle scienze storiche si è trovata di fronte a questo tema dell'universale concreto o, se volete, del trascendente immanente e ha dovuto anticipare, in forma molto meno decisiva, pel valore dell'evento il discorso che vale per la vicenda dell'amore: tutte le volte che io amo, tutto ciò che è amore torna ad essere trascendente amore ed è l'eterno, trascendente amore la storia sempre nuova d'ogni amore. Ma ogni volta, d'altro canto, è questo amore che si realizza, immanente, concreto, finito.

* * *

Tematica dunque dell'universale concreto che è tematica di trascendenza-immanenza. Tematica che, se vogliamo, è in tutta la filosofia. Ma quale è l'accento specifico del tema del valore? Ci può essere lecito sintetizzare tutto questo discorso esprimendo la nostra interpretazione tendenziale speculativa del fenomeno. Abbiamo insistito fin qui sul fatto che il valore si presenta come ciò che avvia alla pagina metafisica, accennando come esso sia il modo di

presentarsi della sensibilità metafisica all'uomo moderno, anche per colui che non è filosofo, anche per colui che non segue l'itinerario coscienzialistico, l'itinerario veritativo, ma per colui che vuole essere l'uomo della oggettività effettualistica.

Penso che si potrebbe anche sostenere (ma non ci possiamo certo occupare di questo) che, oltre ad essere preludio metafisico di tutti costoro, il tema del valore possa anche dare qualche esplicitazione interna più profonda sul piano del vero e proprio discorso metafisico, in quanto una indicazione essenziale di quello che è il supremo dei problemi della metafisica giunge dall'area della meditazione sul valore.

In fondo questa tematica del valore a quale criterio risponde? A questo criterio: è la scoperta e l'asserzione che ci siano cose che, in quel tempo in cui si manifestano, rappresentano l'assoluto, e tuttavia non si possono dichiarare a nessun titolo l'assoluto proprio in quanto cose del tempo.

Che cosa è che rende allora in qualche modo assoluto il fatto, l'atto nel tempo, senza toglierli i suoi connotati sensibili, anzi entro i suoi connotati sensibili, e lo fa simbolo, ma simbolo identificato con la sua stessa concreta realtà, presente e ulteriore insieme, dato e trascendente? Direi che si possa interpretare l'essenza di questo — che è il punto più sottile di tutto il tema —, seguendo alcuni dei più penetranti degli uomini che hanno indagato il problema del valore, Scheler, ad esempio, Nietzsche stesso, in questi termini.

Ciò che si afferma nel valore, e per cui il valore può considerarsi il vero universale concreto, è l'esigenza che il valore rappresenti l'unità nell'essere; esso è il segno d'una unità sui generis, e per questa sua particolarità è il punto dell'unità possibile, entro la pluralità delle sue determinazioni reali. Ed è in questo che il valore è trascendenza e toto-temporalità insieme. Ma perchè dico « valore » qualcosa? Perchè questo quid è unità, ma tale è in quanto unità rappresenta come punto di perfezione, di perfettività: perfettività molto relativa, molto limitata, anzi, direi, la perfettività di quella situazione e rispetto a quella situazione, ma perciò appunto la sublimazione di quella situazione, il suo trascendersi nel diventare una unità. Tutte le volte che si dichiara che c'è un valore, ci si trova di fronte a questa coscienza: che lì, in quella situazione, ciò che si è fatto, ciò che è avvenuto, ciò che si è compiuto abbia rappresentato il massimo del livello dell'essere e della

organizzazione dell'esperienza secondo un criterio, e perciò abbia un significato di trascendenza, sia appunto non un reale soltanto, ma, nel reale, punto reale restando, sia un valore, e pertanto sia l'esistenza nel reale del valore.

Porto un esempio: Giovanna d'Arco è un valore per la Francia, indubbiamente. Indubbiamente non vi fu persona per certo lato più unilaterale di questa, più incapace di capire il costume della Francia contemporanea, che esulava dagli ardenti cieli religiosi in cui ella viveva, persona, se volete, anche più abnorme. Tuttavia della plurima situazione della Francia — quella reale — ella diventa l'armonizzazione nella direzione d'una componente, l'espressione secondo l'epitome di una categoria sola, capace di essere, di darsi per un lasso di tempo come il reale e come la sintesi — che la supera nell'attuarla — di tutta una varia realtà. Perchè Giovanna d'Arco rappresenta un valore? rappresenta un valore perchè, allora, in quella situazione, giunta a quel punto di vita, ha saputo spendere nel modo più alto, cioè ha saputo rifiutare nel modo più completo delle situazioni per esprimere un principio trascendente in esse e portare quelle situazioni a esprimere quel principio.

Giovanna d'Arco non è la perfezione totale dell'esperienza; Giovanna d'Arco, semplicemente, in tutta quella situazione che è costituito dalla Francia complessa del suo tempo, ha saputo esprimere la coerenza, ha saputo rappresentare la fede, ma in modo tale che questa espressione non fosse idea, concetto, ma fosse realtà, fosse una espressione della Francia, fosse la realtà di fede della Francia o meglio la Francia come realtà di fede. In « quella » situazione, rispetto a « quella » situazione, Giovanna d'Arco ha tradotto una verità come valida per un tempo, per un insieme di cose, ha unificato una vastità di termini dentro un principio, ha rappresentato il massimo della unificazione di situazioni storiche rispetto al principio della coerenza religiosa, in rapporto al principio della fede; e ha dato con questo forse il principio di coerenza più vasto e più possente possibile e la forma di unità più magnanima e intensa per quella situazione storica; ha portato il molteplice caotico ad essere un significato reale, quel significato squisitamente particolare — temporale e eterno — che è appunto Ella stessa, valore come unità in cui il simbolo è un dato e il dato è un simbolo. Certo Giovanna d'Arco è stato un valore per « quella » Francia, e noi non possiamo dire che sempre e comunque occorrerebbe

che la Francia storica fosse solo una sequela di Giovanna d'Arco e conoscesse queste sole. Sarebbe una Francia senza pluralità dei valori. Tuttavia « quella » Giovanna d'Arco allora, per « quella situazione » è stata valore.

Valore temporale e perciò eterno e tra i valori ha espresso, con il suo tono particolare di religiosità, quello che più appartiene al valore epito manente: quello unitario religioso totale. Perché l'apparente paradosso — temporale-eterno — in cui ha il suo fulcro la tesi stessa filosofica del valore? Perché quella figura ha rappresentato l'espressione del principio nella situazione, cioè ha tradotto e realizzato attraverso la forma e l'unità data a una situazione storica la *legge di perfeffività* dell'essere limitatamente alle richieste del momento, ai bisogni di quel momento. Il plurimo ha fatto uno rispetto ad un dato principio, cioè non come unità di identità logica, ma come livello di perfezione, relativo ma autentico in sè; la relatività non è solo di riferimento temporale, è nel fatto stesso che, per quello stesso popolo, l'unico valore della Francia non è Giovanna d'Arco, e ci sono in quel punto stesso altri valori della Francia, storici e tuttavia assoluti come valori. Anche la corte di Francia e perfino essa, coi suoi fasti e coi suoi vizi è un valore, un valore rispetto ad altri principi: rispetto al principio dell'armonia come bellezza e come gusto, la corte di Francia rappresenta un livello di massima di perfezione raggiunta in « quella » situazione, per esprimere un principio. Certo nell'un caso e nell'altro, in Giovanna d'Arco e nel fasto di Francia, il valore è temporale perchè legato alla situazionalità, ma trascende il tempo. Perché? Perché ciò che è valore in quel valore temporale non è l'empirico appunto — e ci sembra ormai di aver reso sufficientemente plausibile questo concetto, apparentemente oscuro, attraverso i riferimenti esemplificativi — ma valore è il fatto ch'esso rappresenta un livello di perfezione, il fatto ch'esso da in atto come reale la forza del principio; ciò che è valore nel valore non è l'empirico, ma è l'unificare una situazione nella forza del principio. In fondo ogni opera d'arte — e cioè ciò che rappresenta per noi il caso più tipico e meglio percepibile del valore — unifica la materia nella forza d'una idea, di una concezione; per questo in effetti ogni opera d'arte è temporale, ma come valore è trascendente il tempo.

Tanto tutto questo è autentico ed è vero che i valori — i più grandi valori per cui si piange e si soffre — noi non li capiamo spesso più quando ci accade di aver smarrito il senso dei termini

concreti in cui si inserivano, cioè delle situazioni di cui rappresentavano un livello d'unità perfettiva, un punto magico di realizzazione della plurimità nell'unità espressiva d'un principio.

Siamo capaci di ridere sui valori di una data epoca per una tragica vicenda con cui l'umanità dilania se stessa; e spesso solo quando anche il valore nuovo in cui noi stessi, uomini del poi, abbiamo creduto incomincia a tramontare, ci troviamo preparati a intendere il valore delle età precedenti. Perchè? Perchè, più meditabondi, siamo fatti capaci allora di rivivere gli antichi termini concreti e di riferire il valore che si è attuato al complesso di situazioni. E allora riconosciamo la grande e sostanziale verità umana che è tesi speculativa: che il valore è temporale, ma come valore va rispettato quale assoluto; e possiamo allora denunciare che ciò che altri hanno creato e amato era un povero valore relativo, ma sempre — proprio per questo — qualcosa di augusto e di reverendo, perchè si trattava in esso e per esso della vicenda assoluta della presenza del valore.

Il valore è temporale-eterno proprio in questo senso: come tempo rappresenta quel che non è tempo, che è temporale senza essere temporaneo, perchè costituisce il punto che il tempo porta al livello di *tensione perfettiva dell'essere*. E' tempo-valore ciò che segna un livello che provenga da un principio come unificante e che si fa più che tempo empirico; e in tal senso nell'essere realtà quotidiana è l'universale concreto, è il temporale eterno.

Per questo c'è valore nella storia: perchè c'è il valore. C'è in effetti il valore in sè cose manifestantesi nella storia, e c'è il valore manifestantesi nella storia perchè ci sono i valori storici; diversamente il valore resta solo come un ideale irrealizzato; ma allora non ci sono più valori, ci sono ideali: ed è un'altra cosa. Chiamiamo ideale il principio, in quanto ci si presenta valido alla mente e in quanto ci si presenta motore di un desiderio; lo chiamiamo valore in quanto lo consideriamo visitante e vivificante il tempo, capace di abitare l'epoca nostra, di essere attuazione o attualità pur restando esso l'irrealizzabile per eccellenza nel senso che trascende sempre e non può essere realizzato tutto e resta un ideale indice di perfettività totale. Onde è che la trascendenza del valore è la sua immanente visitazione nella storia, la sua possibilità di tradurre i livelli di perfezione, tutti relativi, ma tutti assoluti del volere essere perfezione dell'essere comunque dato, in tutta la sua estensione e conformazione.

I medioevali dicevano che l'essere alberga i trascendentali dell'essere e avvertivano che, in qualche modo, in essi trascendentali « si converte » l'essere nel senso che dai trascendentali ha in qualche modo la sua vita. Scendendo da Platone e da Aristotele attraverso Scoto e Abelardo di Bath fino a Tommaso, dicevano che l'essere ha, prima ancora di determinarsi, la dizione di sè nel trascendentale, nell'unum verum bonum... Non basta: il trascendentale dell'essere lo sentivano come facente parte dell'essere. L'essere è movimento di verità, è luce innanzi tutto, ma non è solo questo: l'enorme vita dell'essere, l'enorme scopo dell'essere è fatto non solo della luce, ma proprio anche di questa perfettività perenne, di questa tensione verso la pienezza, di questa linea di sviluppo verso il congiungimento tra ideale e reale, verso il bonum e di questa ripresentazione come unum. E' siffatta tensione perfettiva alla radice dell'essere come compenetrarsi di ideale e reale che può rappresentare l'odierno problema del valore.

Che cosa è il valore? E', nel tempo, la scintilla che scocca di congiungimento relativo tra ideale e reale. Giovanna d'Arco congiunge per un attimo ideale e reale in modo molto relativo: in una forma circoscritta, non totale ma a se stessa completa. Analogamente, il Mosè di Michelangelo congiunge per un attimo ideale e reale, in modo molto relativo, ancora, ma a sè compiuto; ed è questa, relativa, la presenza della solenne inamovibilità dell'essere, della forza che l'essere ha, della ricchezza che l'essere rinsessa. Ecco perchè è presenza della sostanzialità e dell'essenzialità dell'essere ma anche della sua enorme vitalità, della sua inesaurita possibilità.

Basterebbe soffermarsi un attimo e riflettere veramente pensosi per avvedersi delle ragioni profonde e tutt'altro che occasionali di quella forza che il valore ha, come problema e come suggestione, per l'uomo moderno, frettoloso, indaffarato, legato al temporale. L'uomo moderno ha bisogno di sentire — più debole del primitivo quale è quanto a capacità di concentrarsi su ciò che è essenzialità — che l'essere non solo è luce; ma è pienezza, è anche forza, è anche ricchezza, è anche possibilità, è anche sicurezza. Il tema del valore trae nutrimento e ha il suo punto d'avvio in tutta questa nostra configurazione psicologica e disposizione mentale. Per questi motivi io enunciavo agli inizi di questo mio dire l'ipotesi che nella tematica del valore si possa ritrovare la traccia stessa

di quell'interrogativo segreto che è stato sentito dalla classicità come problema della consistenza metafisica del reale.

Il problema della consistenza metafisica del reale diventa per noi, in forma più immediata e drastica, il problema della consistenza di significato della vita.

Con tale accenno possiamo dire pertanto di poter chiudere il discorso: la classicità ha sempre descritto la sostanzialità dell'essere e ci ha presentato la descrizione eidetica dell'essere quanto più ha potuto, con uno sforzo speculativo profondo che vale tuttora. Tuttavia la classicità si è perfettamente resa conto, ed ha continuamente ricordato, che la presa sull'essere, il nostro rilievo che diventa partecipazione, non può essere solo veritativo.

Il rendersi conto dell'esperienza e dell'essere è qualcosa che appartiene alla pagina conoscitiva e veritativa; ma proprio da quella giunge la coscienza di trovarsi nell'esperienza e di parteciparvi in forma plurima e integrale e l'esigenza di immettersi nel ritmo dell'essere. E immettersi nel ritmo dell'essere vuol dire sentire ideale e reale che si congiungono, la verità che diventa reale temporalmente come vita, come figura, come attuazione; vuol dire sentire la realtà che si illumina dell'idea, che riproduce il contorno di se stessa nella coagulazione del concreto, nel darsi di esso come dato formato.

I medioevali questo medesimo problema accusavano quando dicevano che l'essere è plurimo, e distinto, quanto alla sua sostanzialità, alla sua essenzialità, che tuttavia esso ha fecondato tutte le cose e si è, quodammodo, fatto uno nel vincolo dell'amore, che tiene congiunto e mantiene nell'unità tutto ciò che esiste. La tesi dell'amore teneva in considerazione il problema della congiunzione suprema in unità di tutto l'esistere come reale e come possibile.

Per questo nella prospettiva classica del mondo medioevale l'amore non è una sfumatura di pagina psicologica: è una tesi metafisica di fondo: l'equivalente esatto della tesi della creazione e della presenza della meditazione trinitaria in rapporto all'anima e all'uomo posto nel cuore di ciò che Dio ha fatto, persona che lo riflette come immagine. Anche se può essere bene non indugiare troppo in questa direzione che può persino diventare leziosa, in quanto si tratta di tema delicato e di un capitolo limite per le possibilità dell'umana speculazione, tuttavia è profondamente vero che la nostra concezione odierna dell'essere non può più essere una concezione puramente spettacolare, puramente eidetica, ma forse

piuttosto una concezione in cui la modalità dell'amore come *vinculum entis*, dalla Persona assoluta al suo creato, e quindi come dialettica più dell'esperienza — più profonda di quella stessa verità — ha grande parte.

Se volessimo dunque chiudere focalizzando dei punti salienti nella nostra prospettiva, dovremmo dire che il problema moderno del valore sta al centro del sentire contemporaneo come singolare tema di meditazione in senso molteplice: esso è l'esigenza di una norma da trovare in qualche modo, l'indice dell'aspettazione di un criterio e di una qualificazione che si rendono necessari per lo stesso senso del mondano, e dell'empirico; in cui il mondo moderno nella sua crisi di scetticismo antitrascendentalistico, si è confinato, è l'anticamera della sensibilità metafisica, come sostanziale espressione dell'esigenza di congiungimento di temporale e di eterno.

Si può aggiungere in senso marginale che il problema del valore è forse, inoltre, per chi già professi metafisica, l'indicazione della opportunità di ripensare i problemi classici della filosofia, e i temi di fondo, portandosi verso la nuova consapevolezza di una più profonda dialettica dell'essere. Noi riusciamo, attraverso il tema del valore, ad affacciarci a quella ricchezza propria dell'essere che ci fa intuire, anche se forse le abbiamo rigettate, certe movenze di penetrazione nell'essenziale struttura dell'esperienza che furono di Platone, di Aristotele, di S. Tommaso, di Dionigi, e ci rimanda a pagine speculative classiche dotate di una ricchezza molto feconda forse meno osservante e a torto considerate minori come quelle sul fine, sulla trascendentalità dell'essere, sull'amore come *vinculum entis*.

Genova - Università.

MARIA TERESA ANTONELLI

IL CONCETTO DI «ESSERE» FONTE DI TUTTI I VALORI

Se è vero — com'è indubitabilmente vero — che giova moltissimo a chi parla e a chi ascolta (a chi scrive come a chi legge) dare ordine alle proprie idee nel trattare un dato problema, sia esso filosofico o scientifico, storico o giuridico, dico subito che la presente modesta relazione sarà, per quanto lo consenta la materia, lineare; sarà cioè, la risposta razionale e ragionata ai seguenti interrogativi:

- 1) come si pone il problema dei valori umani;
- 2) in quale campo si attuano codesti valori;
- 3) come intendere la trascendenza dei valori.

La risposta al *primo* quesito è questa: il problema dei valori umani, come tanti altri problemi filosofici, va posto in funzione del concetto di « realtà »; tale, cioè, è il concetto di « valore » che il pensatore si forma quale è il concetto che egli ha della « realtà ». Il valore, infatti, sarà un puro *nome* senza significato contenutistico se la « realtà » è concepita come un puro fenomeno, un puro apparire, come per l'appunto si verifica nel fenomenismo assoluto di David Hume, di Stuart Mill, del Rénouvier e, perfino, nel Bergson, per il quale la « realtà » si risolve nel fenomeno « durata ».

Non diverso da quello fenomenista è il concetto di *valore* che domina nelle diverse correnti dell'esistenzialismo contemporaneo, se per il Sartre, lo Jaspers, lo Heidegger l'*essere dell'esistente* si riduce al suo apparire, ad un atto di pura e semplice presenza empirica.

Il valore sarà un epifenomeno dello spirito come *atto puro*, se la realtà è sintesi a priori, quale attività autocreantesi, come si afferma nell'idealismo assoluto del Gentile. Il valore sarà storia, se tutta la realtà è storia in un perenne divenire attraverso le quattro forme o categorie dello spirito: il vero, il buono, il bello,

il vitale, ossia, l'economico, come pretende lo storicismo crociano.

Il valore, finalmente, sarà qualche cosa di *ineffabile*, di inafferrabile se la realtà è concepita quale *enigma* insolubile, come vocifera la problematica moderna.

Dalle quali concezioni filosofiche di « realtà » — per quanto distinti e diversi siano i sistemi — si coglie facilmente un punto comune che dirò negativo: la fenomenizzazione, cioè, del concetto classico di realtà; vale a dire, l'essere ridotto a fenomeno. Dalla quale constatazione non è difficile trarre la conseguenza che, cioè, data la fenomenizzazione del *reale* sia esso fenomeno della materia (ridotta essa stessa a fenomeno-estensione), sia esso fenomeno dello spirito (fenomeno-pensiero come autoctisi), anche il *valore* che fa tutt'uno col *reale* si esaurisce nella categoria del « fenomeno »; il valore, cioè, non ha dell'essere, ontologicamente inteso, ma unicamente dell'apparire.

Di fronte e contro tali pseudoconcezioni di « realtà » si leva la filosofia classica, quella « perennis » ultrabimillennaria, per la quale il concetto di *realtà* è concepito ed espresso in funzione dell'essere, dell'*id quod est, vel habet esse*, come filosoficamente si esprime l'Aquinate. Per conseguenza, se per la filosofia aristotelico-tomistica la « realtà » è ciò che esiste, ciò che ha l'atto di essere, ossia, l'esistente concreto ed in atto, anche il *valore* non può essere che una *qualificazione particolare* dell'essere. Ecco una definizione del *valore* preso in tutta la sua universalità di concetto: il valore, in quanto tale, è la qualificazione dell'essere, e secondo i diversi ed infiniti modi e gradi di *qualificazione* dell'essere si avranno infiniti e diversi valori.

Resta, quindi, chiaro che la realtà, in quanto essere, ontologicamente inteso (e non in quanto fenomeno) è il valore fondamentale primo, originario di tutti i valori. E' l'essere che fonda la dialetticità ontologica dei valori: un valore, cioè, che fosse fuori dell'essere, che non esistesse, sarebbe assurdo, giacchè il valore è un « quid », è un essere, si attua nell'essere, ed esprime un'intrinseca qualificazione dell'essere. « Solo chi risolve, scrive il Petruzzellis, romanticamente *essere* e *valore* in un *puro dover essere*, può essere ritenuto responsabile della soggettivazione e della nullificazione dell'essere e del valore » (1).

* * *

(1) PETRUZZELLIS N.: *Il problema del valore* - Brescia, Morcelliana 1927, p. 25.

Il *secondo* interrogativo sarebbe questo: in quale campo si attuano i valori? Per dare una risposta, in certo qual modo, esauriente — dopo aver concluso, dianzi, che l'essere è la condizione prima di ogni valore, e che il valore è *qualificazione* dell'essere — bisogna rendersi conto del soggetto uomo che realizza in sè e fuori di sè l'inesauribile scala dei valori. Qui non si parla di valori astratti, nè di soggetti astratti, ma di questo o di quell'uomo individuo, in concreto, che si chiama Pietro, Giacomo, Giovanni e via dicendo; si tratta, in altri termini, di quei valori reali e concreti di cui si riveste e s'imbeve l'attività umana di ogni singola persona, responsabile dei suoi atti, vivente ed operante nel mondo e nella storia.

Non è, tuttavia, possibile cogliere tutta l'importanza del problema dei valori umani e del campo della loro realizzazione, se non si tiene presente che l'atto umano, in quanto umano, impegna in sè tutto il meglio dei valori dello spirito: in ogni atto, veramente umano, è presente l'intelligenza che dev'essere consapevole di quanto si attua entro e fuori del soggetto; è presente la volontà che s'impone un fine da realizzare; è presente la libertà che permette la scelta dei mezzi adatti al conseguimento del fine. In altre parole, ogni atto umano è la quintessenza della vita dello spirito, ossia, per dirla con Dante: «E' luce intellettual piena d'amore».

Da cotesto concetto dell'atto umano si comprendono facilmente due cose: 1) che senza l'atto umano e fuori dell'atto umano non c'è valore umano; 2) che i valori umani si realizzano in tutti i campi o settori dello *scibile* e dell'*operabile*. Dico in tutti i settori dello *scibile* e dell'*operabile*, per la semplice ragione che l'essere-oggetto primo del nostro conoscere, nel quale si risolvono tutti gli altri concetti, come insegna S. Tommaso (2), fonda l'unità e l'organicità di tutto il sapere tanto speculativo o teoretico che pratico o fattivo, come sommariamente si potrà cogliere dal seguente schema.

QUADRO SINOTTICO DEL SAPERE

Il sapere umano in funzione del fine che si propone si divide in due vasti campi:

I) *quello d'ordine speculativo* = ricerca del vero, puro conoscere;

(2) S. THOMAS: *De Veritate*, q. 1, a. 1, c.

II) *quello d'ordine pratico* = la verità quale direttiva dell'agire e del fare.

I° - Il campo speculativo

Il sapere umano d'ordine speculativo si può applicare: I) in funzione di *metodologia generale* (= funzione strumentale del sapere = logica) e II) in funzione di *sistematicità* del sapere.

Come sistematicità il sapere speculativo s'apre in due vasti settori:

I) *quello d'ordine scientifico in senso moderno*, il quale abbraccia tutte le scienze:

- | | | | |
|---|---|---|---|
| A) <i>quelle anorganiche, come:</i> | { a) la <i>Fisica meccanica</i>
b) la <i>Fisica chimica</i>
c) la <i>Fisica elettronica</i>
d) la <i>Mineralogia</i> | | |
| B) <i>quelle organiche, comprendenti:</i> | <table border="0"> <tr> <td style="vertical-align: top;"> { sia la <i>Fisica organica</i>

 sia la <i>Psicologia sperimentale</i>, i cui settori principali sarebbero </td> <td style="vertical-align: top;"> { a) la <i>Botanica</i>
 b) la <i>Zoologia</i>
 c) la <i>Biologia - morfologica e fisiologica</i>

 a) <i>Psicologia generale ed integrale</i>
 b) <i>Psicologia speciale - gnoseologica, affettiva, delle tendenze</i>
 c) <i>Psicologia differenziale - dei tipi psichici, degli adulti, di civilizzati, dei psicopatici, ecc.</i>
 d) <i>Psicologia applicata - professionale, forense, pastorale, pedagogica, ecc.</i> </td> </tr> </table> | { sia la <i>Fisica organica</i>

sia la <i>Psicologia sperimentale</i> , i cui settori principali sarebbero | { a) la <i>Botanica</i>
b) la <i>Zoologia</i>
c) la <i>Biologia - morfologica e fisiologica</i>

a) <i>Psicologia generale ed integrale</i>
b) <i>Psicologia speciale - gnoseologica, affettiva, delle tendenze</i>
c) <i>Psicologia differenziale - dei tipi psichici, degli adulti, di civilizzati, dei psicopatici, ecc.</i>
d) <i>Psicologia applicata - professionale, forense, pastorale, pedagogica, ecc.</i> |
| { sia la <i>Fisica organica</i>

sia la <i>Psicologia sperimentale</i> , i cui settori principali sarebbero | { a) la <i>Botanica</i>
b) la <i>Zoologia</i>
c) la <i>Biologia - morfologica e fisiologica</i>

a) <i>Psicologia generale ed integrale</i>
b) <i>Psicologia speciale - gnoseologica, affettiva, delle tendenze</i>
c) <i>Psicologia differenziale - dei tipi psichici, degli adulti, di civilizzati, dei psicopatici, ecc.</i>
d) <i>Psicologia applicata - professionale, forense, pastorale, pedagogica, ecc.</i> | | |

II) *quello d'ordine teorico puro*, comprendente: A) sia il matematico che B) il filosofico.

- | | | | |
|--|---|--|---|
| A) <i>La matematica comprende:</i> | <table border="0"> <tr> <td style="vertical-align: top;"> 1) <i>l'Algoritmia - scienza del numero e sue funzioni</i>

 2) <i>la Geometria - scienza delle figure e dei solidi</i> </td> <td style="vertical-align: top;"> { a) <i>l'Aritmetica - scienza dei numeri assoluti</i>
 b) <i>l'Algebra - scienza dei numeri relativi</i>

 a) <i>Analitica - se si serve delle equazioni tra le coordinate</i>
 b) <i>Descrittiva - se si serve delle posizioni in due piani orizzontale-verticale</i>
 c) <i>Superiore - se studia le cause e le superfici di grado superiore al 2° grado.</i> </td> </tr> </table> | 1) <i>l'Algoritmia - scienza del numero e sue funzioni</i>

2) <i>la Geometria - scienza delle figure e dei solidi</i> | { a) <i>l'Aritmetica - scienza dei numeri assoluti</i>
b) <i>l'Algebra - scienza dei numeri relativi</i>

a) <i>Analitica - se si serve delle equazioni tra le coordinate</i>
b) <i>Descrittiva - se si serve delle posizioni in due piani orizzontale-verticale</i>
c) <i>Superiore - se studia le cause e le superfici di grado superiore al 2° grado.</i> |
| 1) <i>l'Algoritmia - scienza del numero e sue funzioni</i>

2) <i>la Geometria - scienza delle figure e dei solidi</i> | { a) <i>l'Aritmetica - scienza dei numeri assoluti</i>
b) <i>l'Algebra - scienza dei numeri relativi</i>

a) <i>Analitica - se si serve delle equazioni tra le coordinate</i>
b) <i>Descrittiva - se si serve delle posizioni in due piani orizzontale-verticale</i>
c) <i>Superiore - se studia le cause e le superfici di grado superiore al 2° grado.</i> | | |

B) La Filosofia che comprende 1) sia la Filosofia della Natura sia 2) la Metafisica	1) la Filosofia della Natura abbraccia :	a) la Cosmologia - problemi cosmologici
		b) la Psicologia razionale - problemi dell'anima e delle sue facoltà
	2) la Metafisica comprende :	a) l'Ontologia - tratta dell'Ente in quanto Ente, dei suoi principi e sue cause
		b) la Critica - tratta dei fondamenti e del valore della conoscenza.

II° - Il campo pratico fattivo.

I) Se il sapere è direttivo e perfettivo dell'agire umano dal punto di vista della categoria del « Buono », ossia, della moralità, si ha l'*Etica* :

a) sia *individuale* = riguardante la morale della persona;

b) sia *familiare* = riguardante il buon governo della famiglia;

c) sia *sociale* o *politica* = riguardante il buon governo di uno Stato o Nazione, di cui è « magna pars » il settore della Scienza economica; la Scienza del Diritto; la Giurisprudenza, che abbraccia il Diritto penale, civile, commerciale, privato, pubblico, internazionale, ecclesiastico, ecc.

II) Se, invece, è direttivo e perfettivo dell'attività umana in quanto si esteriorizza in qualche cosa di effettuale, fuori di sé, allora:

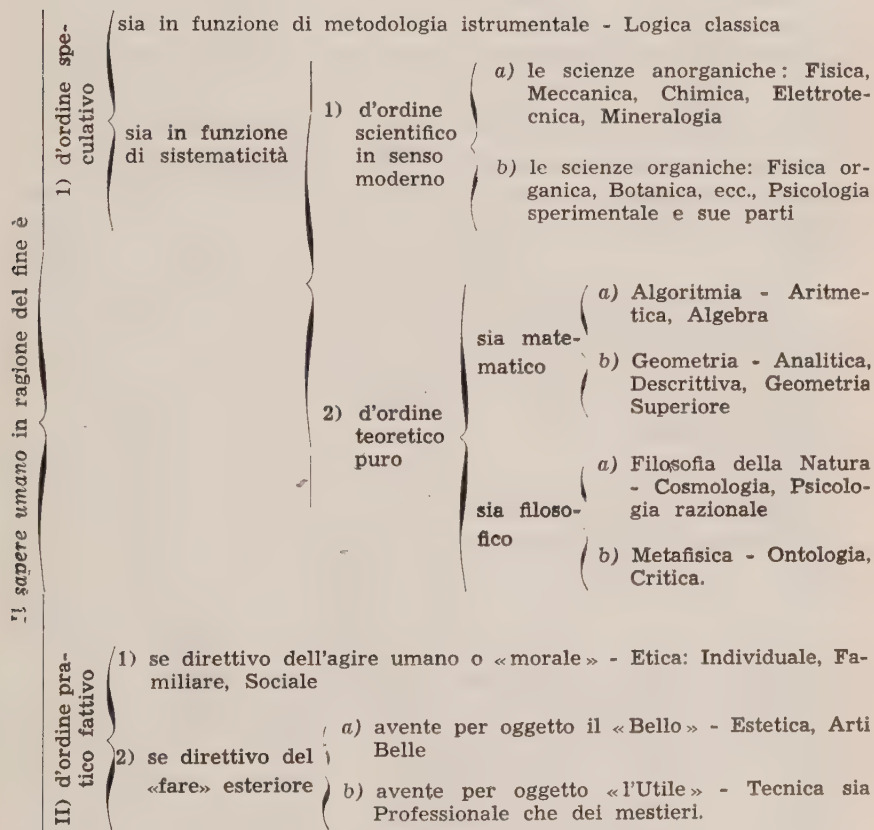
a) se l'operato entra nella categoria o nell'ordine del Bello, si ha l'*Estetica* = le Arti belle, propriamente dette;

b) se, invece, ciò che si effettua entra nella categoria dell'utile si ha la *Tecnica*, scientifica, professionale, ad esempio, del maestro, del medico clinico-chirurgo, del farmacutico, dell'ingegnere (edile, meccanico, elettrotecnico, industriale, ecc.), e tecnica di mestieri come quella del carpentiere, del fabbro, dell'orefice, dell'argentiere, del sarto, del calzolaio, dell'ebanista, ecc.

Il quale prospetto organizzativo del « sapere » (teoretico-pratico) e dei corrispondenti valori, non è qualche cosa di arbitrario, ma ragionato; non è una sistemazione imposta dal di fuori, ma si denuclea da quella forza interiore che è la dialettica stessa del

sapere reale, non solo in funzione della ricerca del possesso del vero — così detto speculativo — autentica categoria per valutare le conquiste di tutte le verità scientifiche e filosofiche; ma, altresì, in ordine all'applicazione del *vero* sul piano pratico-fattivo, sia dell'agire che dell'operare o del fare umano. In altri termini, il suesposto quadro si organizza in funzione della profonda esigenza dialettica dei concetti aristotelico-tomistici di « divisione » e di « causa » del reale e delle loro ineccepibili, inderogabili leggi.

Per cogliere più unitamente il quadro sintetico analitico del « sapere umano » possiamo ritrarlo nel seguente specchietto grafico:



* * *

Ci si accusa dai filosofi moderni e contemporanei che la filosofia classica dell'Essere è la filosofia dell'astrattezza e dell'astratto, mentre la loro sarebbe quella della concretezza.

Rimprovero assolutamente avventato; nessun'altra concezione filosofica è così concreta come quella aristotelico-tomistica, sia nel campo della speculazione in cui si parte sempre dall'*esperienza* al « concetto » per ritornare all'*esperienza* in funzione di un controllo consapevole del concetto stesso (3), sia, soprattutto, nel campo morale, o settore etico, in cui per valutare l'attività umana di ogni singola persona operante s'istruisce un processo nel quale si devono dare risposte concrete, inequivocabili a sette specifici determinati interrogativi. Il *primo* riguarda il « soggetto »: chi è colui che ha scritto l'articolo, che ha fatto tale azione? Il *secondo* cerca: che cosa ha detto, che cosa ha fatto? Il *terzo* domanda: dove; in quali circostanze ambientali ha commesso il fatto, il furto, l'assassinio? Il *quarto* chiede: di quali mezzi si è servito? Il *quinto* vuol sapere: per quale scopo o fine ha consumato il delitto? Il *sesto* scruta: in che modo, in quale maniera si è comportato in tale a tal'altra azione? Il *settimo* fa l'inchiesta: quando, in quale ora o momento storico egli ha scritto, parlato, agito?

Questi interrogativi espressi nel verso del latino scolastico:

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando
sono i sette momenti cardini, imprescrittibili non solo della morale cristiana, ma di ogni procedimento giuridico penale.

Nessuna corrente della filosofia moderna e contemporanea può presentare un processo così concretamente ampio e profondo come il nostro che sbalza in pieno tutto il *valore* o il *disvalore* dell'atto umano della persona, viva ed operante nel suo mondo: « *actiones sunt suppositorum* » — dicono i nostri filosofi — non si danno, cioè, azioni le quali non si riferiscono ad una persona in concreto.

La concretezza, invece, ed il concreto nella filosofia moderna e contemporanea è intesa in funzione, non già dell'essere, ma del divenire, del farsi, in funzione dell'attimo fuggente o del puro fenomeno e puro apparire, ossia, della temporaneità, anche se in connessione di rapporti con gli altri fenomeni, o in relazione col tutto.

* * *

Al terzo interrogativo: « *che cosa si debba intendere per trascendenza dei valori* », daremo una risposta breve, succinta e com-

(3) *De Verit.* q. 13 a. 3, ad 2um: Sed quia primum principium nostrae cognitionis est *sensus*, oportet ad *sensum* quodammodo resolvere omnia de quibus iudicamus. *Sensus* sunt extremi (resolutionis) sicut intellectus principiorum.

pendiosa: breve per la durata, succinta per la sintesi, compendiosa per il contenuto.

Innanzitutto la parola « trascendenza » secondo la filologia, viene dal latino « transcendere » verbo che risulta da un prefisso avverbiale « trans » che significa « oltre », al di là, ed il verbo ascendere, passare oltre, salire verso l'alto per un connaturale movimento ascensionale. Occorre, inoltre, tener presente che questo vocabolo non ha la stessa eccezione e il medesimo significato nella filosofia classica e in quelle moderna e contemporanea. Nel linguaggio dei filosofi, specie contemporanei dell'altra sponda, la *trascendenza* è presa, generalmente, come sinonimo di ciò che è al di là della soggettività, come *transcendente* è sinonimo di oggetto contrapposto al soggetto, è, in altri termini, il dato di fronte all'io, l'altro dall'io.

Nella filosofia classica, invece, il termine *trascendenza* è la qualità caratteristica del concetto di ente (e di tutti i concetti metafisici esprimenti le perfezioni pure, la cui intrinseca formalità non involve nessun difetto)(4), il quale concetto di ente, per la sua virtualità e pregnanza di valori, ha l'intrinseca attitudine di esprimere, con significato proprio od analogo, i valori supremi ed assoluti dell'Essere primo ed infinito che è il Dio personale e trascendente il mondo universo.

La virtualità trascendentale, ossia eminente, dell'essere fonda la trascendenza, l'eminenza di tutti i valori. L'Essere, infatti, per una sua intima dialettica si denuclea in quelle primarie categorie di valori dalle quali si denominano tutti gli altri valori, in tutti i settori del reale, e, per conseguenza, la somma dei valori ritrova a sua volta il suo principio unitario nell'essere, di cui i singoli valori sono particolari qualificazioni.

Ho detto che la trascendenza dell'essere fonda l'attitudine dell'essere e di tutte le perfezioni e valori puri dell'essere ad elevarsi ed esprimere le perfezioni stesse di Dio personale e trascendente. Ecco, allora, sulla scorta del concetto di ente che significa l'esistente in atto, che cogliamo dal mondo dell'esperienza, ci eleviamo fino all'infinito, fino alla realtà prima ed assoluta, a Dio, Essere sussistente, principio fontale e creatore di tutti gli infiniti esseri esistenti nel mondo. L'intelligenza, la volontà, la

(4) Ad es.: i concetti di persona, sostanza, causa, atto, intelletto, volontà, libertà, scienza, sapienza, bontà, amore, ecc.

libertà, sono forme o perfezioni eminenti dello spirito che si realizzano in gradi e modi diversi e molteplici negli uomini; ci permettono, alla luce del loro intrinseco valore, di elevarci fino all'affermazione di Dio; l'Essere sussistente, è altresì, l'infinita intelligenza, la volontà di potenza infinita, la libertà prima, valori assoluti che fanno tutt'uno con l'Essere assoluto e trascendente che è il Dio della Rivelazione cristiana. La scienza, la sapienza, la bontà, l'amore sono eminenti valori dello spirito che, a loro volta, si realizzano in gradi diversi nelle creature razionali, e permettono al filosofo cristiano di elevarsi dal partecipato all'impartecipato, all'affermazione, cioè, di una Scienza infinita, di una Sapienza infinita, di una Bontà infinita, di un Amore infinito, identificati con l'Essere infinito e trascendente che è il Dio del Cristianesimo.

La trascendenza, quindi, dell'essere e di tutta la metafisica dell'essere, mentre si estende ed abbraccia tutti gli esseri e modi di essere del cosmo, senza residui, s'apre elevandosi, con un anelito ineffabile sul piano verticale, vettoriale della metafisica ai valori supremi e divini di Dio, ragion d'essere ultima, assoluta di tutti i valori del reale « Che per l'universo si squaderna » (Dante, *Parad.* 33 v. 87).

La filosofia modernissima sdegna di occuparsi del mondo della natura, dei problemi del cosmo ritenendoli pseudo-problemi di nessun valore, o al massimo pseudo-valori empirici, dimenticando che l'uomo è parte viva di questa natura, e che il suo destino — dal punto di vista naturale — è quello di indagare, di perforare il mistero dell'universo in cerca di cogliere qualche lampeggiamento rivelatore o d'intuire qualche nuova legge o esperienza da tesoreggiare.

L'uomo è l'artefice della storia; dal suo primo apparire sulla terra fino alla sua definitiva scomparsa fu, è e sarà, colui che da millenni e millenni intesse la storia e la punteggia d'innumerabili valori, come la volta dei firmamenti è punteggiata di astri, di soli, di stelle e di impalpabili splendori.

Dante, questo spirito magno, che ha fatto sua la filosofia dell'essere e la Teologia di Tommaso d'Aquino, che cosa ha inteso di fare creando il suo divino poema « cui pose umano e cielo e terra » se non esprimere, in una sintesi luminosa e superiore, i disvalori — frutto del male e del peccato — ed i valori della vita, del pensiero, della morale, della grazia e della santità, glorificandoli nei cieli del suo Paradiso ?

Dall'incommensurabile Cosmo, dalle armonie delle Galassie, dalle nebulose astrali, da tutti i sistemi stellari, dai fulgori di tutti i soli, di tutti gli astri, da questo nostro picciotto pianeta, da questa piccola aiuola « che ci fa tanto feroci » sento l'eco potente di una voce che sigilla il vero:

Fecemi la divina Potestate

La somma Sapienza ed il primo Amore! (*Inf.* 3, v. 5-6).

L'universa creazione, dice Dante, è la sintesi di tutti i valori creati, opera della Potenza del Dio Padre, della Sapienza del Verbo, dell'Amore dello Spirito Santo; e la effusione inequivocabile del Vero, del Buono, del Bello nell'universo ad opera di Dio.

Primo ineffabile valore... è

La gloria di Colui che tutto muove

Per l'universo, penetra e risplende

In una parte più o meno altrove (*Parad.* I v. 1-3).

Napoli.

Studio Generale Domenicano.

GUGLIELMO CALÀ ULLOA O. P.

VALORE RELIGIOSO E VALORE MORALE

Del rapporto religione-morale si trovano interpretazioni anti-tetiche tanto nelle concezioni più umili quanto in quelle più alte della religione. Così, ad esempio, nella concezione, antichissima e più volte ritornante, che riporta l'origine e l'essenza dell'atteggiamento religioso al *terrore* di fronte alle forze soprannaturali aventi potere sulla natura e sull'uomo, il sentimento del terrore appare ora come strumento di vita morale, ora invece come suggerimento di azioni malvage.

In un frammento di Crizia si legge: «Sembra a me che un uomo accorto e astuto abbia trovato per gli uomini la paura degli dei, in modo che i tristi avessero timore anche a commettere o a dire o a pensare cosa malvagia di nascosto. Egli introdusse così la divinità. C'è un Dio — disse — che vive eterno, pieno di forza, che con lo spirito vede e ode e ha intelligenza oltre l'umano; egli ha natura divina e tutto osserva. Egli ode tutto quello che tra gli uomini vien detto ed è in grado di vedere tutto quel ch'essi fanno. E quando tu nel tuo segreto vai escogitando qualcosa di tristo, ebbene questo non rimane occulto agli dei. Perchè essi posseggono una conoscenza superiore all'umana. Con simili discorsi quell'uomo introduceva la più astuta delle dottrine, velando la verità con ingannevoli parole» (Diels, B, 25). Così Crizia.

Ma di contro Lucrezio (*De rer. nat.*, I, 83-4):

« saepius illa

religio peperit scelerosa atque impia facta »,
come testimonia il sacrificio di Ifianassa, in Aulide, per mano del suo stesso padre Agamennone al fine di propiziare gli dei « exitus ut classi felix faustusque daretur ».

Così per Crizia come per Lucrezio la religione è frutto di inganno: inganno inconsapevolmente subito dalla suprema consapevolezza dell'accorto, per il primo; inganno naturalmente ingeneratosi nell'uomo di fronte ai fenomeni cosmici, non ancora disvelati dalla scienza, per il secondo. Pure, per ambedue è terrore:

moralmente provvido per il primo, moralmente obbrobrioso nelle sue possibili conseguenze per il secondo.

Ma non inganno né terrore, bensì atteggiamento supremo dell'uomo è per Kant e Kierkegaard (s'intende la religione nella sua idea autentica, non un qualsiasi atteggiamento che ci si proponga sotto tal nome). Dove però Kant (*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*) identifica la religione con la moralità e riconosce l'uomo religioso nell'uomo che obbedisce in purezza morale alla legge morale, vista (in quanto uomo religioso) come comando divino, escludendo tuttavia dai moventi del proprio agire ogni atteggiamento servile, ogni anche lontana preoccupazione di punizione o ricompensa, non pur nel mondo, ma nell'eternità; dove cioè Kant identifica la religione con la moralità e costituisce la moralità come metro supremo per stabilire il grado di autenticità di tutte le concrete religioni, storiche e possibili, cristianesimo incluso; Kierkegaard parla di una irrapportabilità tra piano etico e piano religioso, come piani che obbediscono a leggi assolutamente diverse. Quel che risulta necessario nella vita religiosa, può apparire enormità e delitto su un piano etico. Le pagine in cui Kierkegaard (si veda soprattutto *Timore e tremore*) ragiona questa contrapposizione, analizzate pazientemente, si rivelano insostenibili in ogni loro concreta argomentazione, eppure l'intuizione profonda che le ha generate racchiude tanta potenzialità di nuova ἀλήθεια e di nuovo orizzonte di vita che a quei cattivi ragionamenti si è rifatta gran parte della speculazione contemporanea sulla religione, e, non che il concetto, il termine stesso di morale nell'accezione antica ne è rimasto irreparabilmente scosso e screditato.

Per vedere chiaro nel rapporto è evidentemente necessario chiedersi: che cos'è religione? che cos'è moralità o eticità? Ma basterà condurre il discorso sul primo punto, perché si evidenzino anche il secondo.

Per accostarsi all'intendimento del fatto religioso, è opportuno fissare l'attenzione sulla situazione metafisica dell'uomo. L'uomo si colloca nello spazio della Trascendenza. Ogni respiro del suo vivere, ogni atto del suo vario possibile operare è condizionato da una realtà o forza o volontà, come piaccia chiamarla, che non è la sua, né di altro che gli sia dato pensare simile a sé. Tale condizione investe l'emergere di ogni atto, così come la legge che si disvela internamente all'atto come normativa dello stesso. Ancora:

ogni atto dell'uomo, sia esso filosofico, o comunicativo, o artistico, si apre alla Trascendenza, in quanto lo spirito dell'uomo non può rimanere chiuso in nessun pensiero speculativo, per illuminante che esso sia, in nessuna realizzazione di umana comunicazione, in nessuna opera che venga creando o contemplando. Non parlo di realizzazione matematica o scientifica o tecnica, perché, anche quando si rifiuti l'interpretazione pragmatistica e strumentalistica della prima e della seconda, la cosa appare, credo, immediatamente evidente.

Questo erompere dello spirito di là da ogni realizzazione via via attuata non ha il senso, che Hegel gli attribuiva, di una semplice tensione verso una serie infinita di consimili realizzazioni, non è un semplice oltrepassamento orizzontale; è, per dir la cosa con le parole di un pensatore contemporaneo, un *Durchbruch* verticale. Per esso non si sposta l'orizzonte visivo e progettuale sul piano della storia, ma si tende a spezzare verticalmente il temporale, erompendone.

L'uomo si colloca dunque nello spazio della Trascendenza, emergendone e aprendosi ad esso. Ho usato la parola Trascendenza, e non una parola impegnativa, come Dio o Divinità, perché, con tale parola, resta determinato lo spazio in cui possono trovar luogo e intelligibilità le più varie concrete figure che il termine del religioso ha assunto nel tempo, e che possiamo immaginare assuma, fino a quella più alta; e perché resta così impregiudicata una questione assai grave e dibattuta in filosofia della religione, se cioè per la determinazione di questa sia necessario che il termine intenzionale abbia carattere personale.

« Dans l'histoire des religions Dieu est un tard venu », scrive il Van der Leeuw (*La Religion dans son essence et ses manifestations*, Paris, 1948, p. 97). E' bene rileggere — per avvertire il valore, per lo meno ipotetico, dell'affermazione del Van der Leeuw — quel che scriveva il missionario inglese Codrington a Max Müller (in una lettera del 1878) sul Mana della religione polinesiana (è grazie al Codrington che il termine divenne noto in Occidente): « C'è una fede in una forza, che, assolutamente distinta dalla forza fisica, agisce così nel bene come nel male e che è gran vantaggio possedere e controllare. Questa forza è il Mana... Tutta la religione polinesiana consiste di fatto nel conquistare per se stessi questo Mana. Tutto ciò che trascende la comune forza dell'uomo o il consueto corso della natura viene operato dal Mana. Una pietra

somiglia a un frutto: forse quella pietra possiede il Mana. La si colloca allora alle radici dell'albero il cui frutto somiglia alla pietra. Se la pianta fruttifica molto, la cosa è chiara... Il Mana porta malattia e guarigione, regola il bello e il brutto tempo, fa conoscere il futuro, rivela l'innocenza o la colpa di un imputato; lo sconfiggiamento diviene efficace per mezzo del Mana» (cit. in A. Bertholet, *Wörterbuch der Religionen*, Stuttgart, 1952, p. 294). Il Mana è impersonale non perché intenda trascendere la persona, come il Dio di Spinoza o di Goethe o di Jaspers, ma perché è di qua dalla persona. Si rivela nella materialità delle cose, ma non è quelle cose. «Una pietra sacra — giustamente ricorda lo Eliade — viene venerata perché è sacra, non perché è pietra... sarebbe errore parlare di naturalismo o di religione della natura nel senso del secolo XIX, poiché l'uomo religioso, attraverso gli aspetti naturali del mondo, coglie la soprannatura» (*Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Hamburg, 1957, p. 68).

Parlando dunque di Trascendenza abbiamo lasciato impregiudicato il problema di come concretamente si presenti nella coscienza religiosa quello spazio: se come forza impersonale, o come persona, o come pluralità di persone; se come realtà benefica o come realtà malefica. Ci preoccupiamo solo che quello spazio non si restringa, perché esso potrà essere un nulla, ma un nulla che è tutto. Lo scandalo della trasformazione del Nulla nell'Essere dalla prima alla seconda filosofia heideggeriana è uno scandalo perennemente presente nella religione. «Que Dieu soit une sorte de frontière des pensées humaines, un 'tout' qui se manifeste comme un 'rien', c'est ce que voyaient déjà les anciens Egyptiens, quand ils spéculaient sur le nom du dieu Atoum, nom qui signifie à la fois 'tout' et 'rien'» (Van der Leeuw, *op. cit.*, p. 180).

Abbiamo detto che per capire il fatto religioso occorre rendersi conto della situazione metafisica dell'uomo. Ma che si vuol dire con questo? L'uomo è religioso in quanto è così metafisicamente situato e strutturato, per il fatto solo di esserlo?

Condizionato dal trascendente, sotto l'aspetto creativo, normativo, tensivo, è ogni uomo, sia che ne abbia, sia che non ne abbia coscienza; e lo è in quanto vive, e lo è in qualunque forma si determini il suo operare. Sarà opportuno allora distinguere l'essere nella struttura, che è già un vivere (*Erleben*) questa struttura, è l'esser consapevoli di questa struttura. Sarà anche opportuno precisare che l'*Erleben* può essere più o meno intenso, perché, se

l'uomo non può uscire dalla struttura metafisica, può viverla con intensità e profondità maggiore o minore; che all'intensità dell'*Erleben* può corrispondere, e può anche non corrispondere, una consapevolezza riflessa. Ci sono uomini che avvertono terribilmente quel che è loro nel loro fare, e paiono dimenticarsi che in realtà quel loro fare era anche non loro. Un piccolo embolo poteva arrestarli; l'acronicità di un'ispirazione poteva rovinarli in una situazione decisiva; l'ispirazione che ha permesso il loro riuscire (non importa si trattasse di una diagnosi, o di un'operazione chirurgica, o di un'intuizione scientifica o filosofica, o della conversione di un'anima) non era in loro potere evocarla a piacimento. Ci sono uomini che paiono essere paghi della costruzione quotidiana, sapienti della sapienza antichissima del *qualche cosa*.

Osservato nella sua realtà — ontologicamente, strutturalmente — l'uomo è dunque di necessità religioso. Osservato nella consapevolezza della sua struttura, può esserlo più o meno. Il fatto poi che un uomo professi una filosofia immanentistica, positivistica, del finito o del temporale, del qualche cosa, non significa che egli non possa essere profondamente religioso sul piano dell'*Erleben*, anzi spesso ciò documenta solo la terribilità di quell'esperienza. Valga l'esempio recente del Wittgenstein.

Nel senso che siamo venuti dicendo la religione non è un particolare momento della coscienza dell'uomo, ma una *struttura* presente in tutti i possibili momenti. Essa è tuttavia anche un *momento distinto*, in cui l'uomo entra in rapporto di diretta comunicazione, di colloquio con la Trascendenza: si pone immediatamente di fronte ad essa, provandone terrore o amore, venerandola o bestemmialandola, rispondendole con l'invocazione e la dedizione o con la rivolta che può assumere la figura ultima del suicidio. Per capire il religioso anche sotto l'aspetto di struttura, conviene studiarlo sotto la figura di momento.

A illustrare la natura di questo rapporto collocutivo può giovare l'analogia del rapporto con l'*altro* come nostro simile.

Anche il porsi dell'uomo di fronte alla Trascendenza nel modo che si è detto è originario, costitutivo, non meno del suo essere con l'altro.

Anche la Trascendenza come termine del rapporto non è qualche cosa cui si giunga alla conclusione di un processo argomentativo, quasi che con essa ci si incontrasse avendo sia pur rapidamente ragionato su quella situazione metafisica che abbiamo

esposto. Noi non argomentiamo il padre, la madre, il vicino: ci troviamo già in un rapporto di comunicazione con loro. Lo stesso deve dirsi per la Trascendenza. Certo ogni rapporto affettivo, collocutivo, invocativo, donativo con l'altro include una intuizione della realtà dell'altro, anzi un'idea dell'altro e di sé, anzi addirittura del mondo, perché nessun essere può essere intuito fuor dell'unità *inizialmente* totale. Gli uomini hanno venerato e invocato gli Dei da sempre, prima di conoscerne la dimostrazione. Hanno incontrato il Nulla o il Tutto da sempre, prima che Parmenide o Plotino ragionassero dell'Uno. Certo ogni rapporto con l'altro, implicando un'idea dell'altro ed esigendola, sollecita un'ulteriore disvelamento della personalità dell'altro, e tale disvelamento può essere cercato per via razionale. Non è vero che anche il rapporto più radicale dell'uomo, l'amore, escluda la critica, anzi può generare un interminabile e sempre nuovo approfondimento critico. Lo stesso può dirsi dell'odio.

Anche Dio, come l'altro, è un apriori (il senso che do alla parola, qui forse per alcuno provocante, emergerà dal seguito del discorso). Noi ci illudiamo di scoprire l'altro nell'esperienza: ma il rivelarsi dell'altro nella sua empiricità è il disvelarsi insieme, in noi, dell'idea in virtù della quale lo giudichiamo, e siamo indotti a trasformarlo o immaginarlo trasformato. Che Dio debba essere e come debba essere, seppure *in nube et aenigmate*, è implicito fin dall'inizio in ogni esperienza o atto dell'uomo: è implicito sin dall'inizio in ogni palpito del cosmo che l'uomo conosce in quanto ne ritrova la possibilità in sé. L'esperienza che l'uomo viene vivendo, partecipando, riflettendo, gli evidenzia che Dio deve essere, come deve essere — sempre *in nube et aenigmate* —, non per quello che è, ma per quello che, essendo, in qualche infinitesimo modo attua e insieme sempre tradisce, per la legge che discopre al più profondo di se stessa, legge che è di quell'esperienza a un tempo il riscatto e la condanna.

Il mondo — occorre rendersene conto — non è « rerum natura », non è germinazione e complesso di cose, ma esiste e conta solo come mondo di coscienze, superiori e inferiori che siano. Anche se fosse per noi pensabile la cosa fuori di un rapporto con una coscienza (come corpo o strumento od oggetto di questa), quella cosa sarebbe ciò che non genera problema, perché nulla sa né di sé né di altri, perché non soffre e non gioisce: il suo esserci e il suo non esserci sono perfettamente identici nel significato. Le cose, seppur

esistono ancora nella fisica di oggi le cose, hanno importanza per l'uomo che ne subisce l'offesa, per il tecnico che ne fa strumenti, per il poeta che ne fa dei simboli e così via. E' questo cosmo, come compresenza di coscienze pensanti o comunque capaci di volizione e sofferenza, che occorre avere presente quando si parla del problema religioso. Forse, ove ciò non si dimenticasse, molte polemiche filosofiche e teologiche o sparirebbero o si attenuerebbero. Il contrasto tra filosofia della coscienza e metafisica perderebbe di senso, perché l'una si convertirebbe nell'altra. Il contrasto tra via cosmologica e via assiologica non apparirebbe così radicale. Il fatto è che la mentalità naturalistica è tenacissima: è difficile accorgersi che la legge che può costringere un uomo libero a morire deve avere una *oggettività* per lo meno pari alla legge $v = \frac{s}{t}$ la quale, tra l'altro, è legge di nuovo solo per uno spirito, non per l'oggetto fisico.

Anche Dio, come l'altro, appare il termine di una povertà e di una ricchezza: assenza e presenza.

Eppure se l'analogia col colloquio umano può valere, essa deve anche essere scartata. Quella Trascendenza è un Tu che è assolutamente diverso da ogni altro tu. L'amore o il terrore che provo in suo cospetto è diverso da ogni amore o terrore che posso provare di fronte all'uomo. Quel che alla fine chiedo ad essa è ciò che nessun essere umano può dare.

Il termine del colloquio o della comunicazione religiosa può essere estremamente vario: dall'oscura divinità preantropomorfa, ad uno tra gli Dei di un Olimpo o di un Pantheon, al Tao di Laotse, al Dio di Abramo, al Dio cristiano, al Nulla o all'Essere di cui ci parlano le religioni esistenzialistiche. Il contenuto del colloquio pure può essere variissimo: fa prosperare il mio campo, dammi salute, stermina il nemico, illumina la mia opera, aiuta il mio lavoro, fa che il bene *moralmente* sia, fa che il bene *metafisicamente* si avveri. Che cosa modifica e innalza quel Termine? Che cosa conduce l'uomo da un rapporto in cui la Trascendenza si configura nel modo più deforme a quello in cui questa assume gli aspetti più alti, sia in positiva concretezza, sia in speranza, sia in disperazione? Che cosa nobilita e amplia il contenuto del colloquio?

Ancora una volta può servire l'analogia col rapporto comunicativo umano. Come e in virtù di che si nobilita quest'ultimo? E' evidente intanto che, se la comunicazione con l'altro è un « momento », essa, per l'unità dello spirito, presuppone e include in sé

tutti gli altri momenti; ma è anche un modo a sé, che ha pertanto una sua specifica natura, un suo specifico spazio di possibilità, una sua specifica genialità. C'è una genialità della comunicazione. Ci sono i grandi e ci sono i mediocri dell'umana comunicazione. Senonché che vuol dire grandezza in questo regno? La grandezza di una comunicazione implica *supremo realismo* e *supremo idealismo* nell'intuizione dell'altro: saper scorgere nella sua immagine *reale* la sua immagine *vera*, il suo io più profondo, quello in cui s'occultano le sue possibilità più autentiche; significa potere, per una arcana intuizione, parlare con quell'io più profondo, e, parlando, destarlo, rivelarlo, farlo essere.

Il che può accadere in raggio amplissimo nel grande educatore; ma l'educazione non è, come ognuno sa, la più alta immagine della comunicazione, tanto è vero che i più profondi teorizzatori della stessa, per fondarne la nobiltà, l'hanno dissolta in altro, nel concetto di autoeducazione, in quello di intereducazione, per cui insegnando s'impara e imparando s'insegna, ecc. C'è qualcosa oltre l'educazione. Nelle forme più alte della comunicazione non ha naturalmente più senso il concetto di interesse, a meno che non s'intenda per interesse l'interesse stesso dell'esistere, non quello di carità intesa come donazione (implicando la donazione un doloroso concetto dell'altro), non quello di educazione come intenzionale educazione. La comunicazione più alta è quella in cui l'altro cessa di essere il contingente (e ciò non solo come la presenza o l'incidenza di uno spazio temporale, nel qual caso la contingenza sarebbe solo apparentemente soppressa); la comunicazione più alta è quella in cui l'educazione si attua fuori di ogni intenzionalità, in cui la donazione non è azione ma linguaggio, e il contenuto è la stessa *novitas mundi*.

Se questa è la figura più alta, quanto lunga e difforme scala di possibilità fino ad essa: dalle primitive figure della suggestione ipnotica, del ricatto, del rapporto economico puro, spesso disonesto, del servilismo, dell'adulazione, dell'accaparramento per fini egoistici, o talvolta anche non egoistici, ma traditi per il modo con cui vengono perseguiti, essendo fin troppo palese che il *modo* o il *mezzo* non è indifferente alla determinazione della natura del *fine*.

Che dà ala al rapporto? Ma non basta dar ala: che dà vita al rapporto? Questo s'innalza, s'è visto, in virtù dell'innalzarsi del suo termine (l'altro) e del contenuto: in virtù d'una capacità di capire e di immaginare (son termini terribilmente congiunti per-

sino nella scienza) l'altro nella sua possibilità, di immaginare un contenuto di donazione-parola. Osserviamo questi verbi: capire, immaginare, parlare, creare. Son verbi che indicano azioni che siamo soliti ricondurre ad altri momenti della vita coscienziale: alla filosofia, alla storiografia, all'arte per esempio. Ebbene per il saper altamente comunicare non basta aver molto capito e molto capire, aver molto immaginato e molto immaginare e così via: il comunicare è una sintesi originale, in cui tutte quelle azioni, che possono anche assumere autonomo rilievo, si compiono in un atto unico in cui si fondono e trasvalutano. Certo quest'atto si nutre della ricchezza che in una persona sia stata di meditazione, di autodomínio, di letture, ecc.; ma, perché la sintesi di ciò che fu o che poteva altrimenti essere si compia, occorre un soffio creativo originalissimo. Questo è il genio della comunicazione.

Alla domanda quale sia la forza che innalza il momento comunicativo, pare ormai facile la risposta: è tutta l'umanità dell'uomo, è la pienezza del suo essere come verità, poeticità, vitalità, psiche subconscia persino, concentratasi e fattasi sintesi specifica per un atto che è genialità: compresenza di ispirazione e di slancio evocante.

Se tutti i contenuti, anche i più immorali, possono entrare nella comunicazione, essa è autentica solo in quanto la sua radice ultima sia il bene.

Anche il genio religioso è un genio della comunicazione. Anch'egli, come tutti gli altri, si trova di fronte alla stessa realtà: la realtà della Trascendenza, donde germina tutto ciò che è, ogni respiro e atto, in lui, fuori di lui: donde pare scaturire il bene e il male, l'ispirazione e la tentazione, la vocazione alla santità e l'insidia. Anch'egli, come gli altri, vede ogni atto del suo volere condizionato e sorretto da una donazione o imposizione condizionante. Anche per lui l'inappagamento che soffre in ogni atto che realizza può riuscire ambiguo: può essere persuasione a restringere la tensione e l'orizzonte del suo volere attraverso la sapienza del qualche cosa; può essere suggestione alla volontà dell'annientamento anziché della creazione; può essere invito a fingersi la morte come fine, piuttosto che come apertura di possibilità. Il volto della Trascendenza *sembra* a tutta prima ambiguo, perché ambiguo *sembra* il volto del reale che da essa è e ad essa è tangenziale.

Il genio religioso è posto dunque di fronte alla stessa Realtà o a quella che potrebbe essere la stessa Realtà: ma di fronte ad

essa entra in un rapporto in cui gli altri non sanno entrare. La sua venerazione, la sua contemplazione, la sua invocazione includono un'intuizione rivelatrice, dischiudono spazi di possibilità umane, evocano forze di creazione. Per virtù del genio religioso il mondo appare come non era mai apparso: passato e avvenire mutano volto. Il futuro si illumina e si dilata in un appello capace veramente di dar vita e slancio. Per virtù del genio religioso la Trascendenza che poteva trovar figura in un basso animale (la Trascendenza era apparsa evidentemente in un frammento che, isolato, aveva carattere negativo), diventa il Dio che risana, che libera, che rasserena, diventa il Dio Padre, diventa il Dio, che è al di là di ogni umana figura, concetto, parola, e che pure è umanissimo, di Agostino. Per virtù del genio religioso l'intuizione che sta alla base del rapporto con la Trascendenza si dilata fino, se possibile, ad abbracciare tutti gli aspetti del suo presentarsi. Non coglie i vari aspetti isolati, ma fusi. S'approssima e forse anche raggiunge l'unità cosmica, appunto nella sua radice trascendente.

Può riuscire illuminante, sotto questo rapporto, un passo di W. F. Otto a proposito della religione greca: « Gli dei rivelano a colui che li riguarda in volto l'infinita ricchezza dell'essere. La rivelano ciascuno secondo un suo modo particolare. Apollo rivela l'essere del mondo nella sua chiarezza e nel suo ordine, l'esserci come conoscenza e canto metafisicamente consapevole, come purezza dagli avvolgimenti demoniaci. La sorella di lui, Artemide, rivela un'altra purità cosmica e umana: ella l'eternamente vergine, la sanatrice, la danzatrice, l'amica degli animali e la giuliva cacciatrice; ella che freddamente distanzia e travolgentemente affascina. Dagli occhi di Atena lampeggia la magnificenza dell'azione virilmente consapevole, dell'attimo eterno di ogni vittorioso realizzare. Nello spirito di Dioniso emerge il mondo come mondo primigenio, come la primigenia selvatichezza e l'informe sconfinata vitalità. Nel nome di Afrodite aureo è il mondo, le cose tutte rivelano il volto dell'amore, dell'incanto divino, che invita allo slancio, alla fusione, all'unità. Non son queste *figure prime* dell'infinita vita del mondo e dei suoi oscuri misteri? Le realtà cosmiche non sono in verità null'altro che Dei, presenze e rivelazioni divine. Ciascuna è in tutte le sue sfere e in tutti i suoi gradi colma di Dio, che si testimonia negli elementi come nel mondo vegetale e animale e nella sublimità del volto umano. E sempre è il mondo intero che uno degli Dei dischiude. Poiché nella sua particolare rivela-

zione tutte le cose sono incluse » (*Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion*, Hamburg, 1956, pp. 84-5).

« E' sempre il mondo intero che ciascuno degli Dei dischiude », dice l'Otto. Ma se così fosse, non si capirebbe perché il politeismo fosse destinato a morire. In realtà un più alto sentimento religioso doveva intuire tutte le forze del mondo come unificate in una sola forza, che è poi la legge che trapassa il cosmo tutto non come rerum natura, ma come realtà di coscienze, e questa legge è la legge del bene. Tutto scaturisce dalla Trascendenza, tutte le forze onde si alimenta e si tesse la vita coscienziale; ma — e nella sua vita e in ogni vita che riesca anche pur con l'immaginazione a partecipare — questa l'uomo sente come la forza che soggioga a sé ogni altra forza, come la legge delle leggi: *che il bene deve essere*. Tutti i possibili trascendentali si unificano in questo supremo trascendentale.

Ma che vuol dire che il bene deve essere, o che la realtà tutta deve essere bene? E' dunque vero che la religione si risolve nella morale, come Kant pensava?

Questa legge del bene che l'uomo religioso sente come l'esigenza radicale scaturiente dalla Trascendenza non significa che questo: che l'essere, in quanto coscienza (anche nella sua più povera forma), sia realtà non dilacerata, non in sé assurda, ma realtà internamente giustificata e conciliata, realtà in cui sia soppresso lo scandalo del male.

Coincide questo bene metafisico col bene morale?

Che cos'è il bene morale? Che cos'è morale? E' la realizzazione della vita nostra e altrui (i due termini sono correlativi) conformemente a quello che la coscienza ci vien rivelando come dover essere. La moralità non è identificabile con nessuno dei modi della coscienza o della volontà, perché investe tutti questi modi: il pensare, l'agire tecnico, l'umano comunicare, lo stesso religioso comunicare. Tutti i modi naturali della coscienza debbono trovare consacrazione nella moralità, debbono riconoscersi, e finiscono di fatto col riconoscersi, come forme del dover essere: nessuno naturalmente è valore in quanto isolato, ma sempre nella sintesi. L'umanità nella sua storia ha conosciuto nel suo travaglio etico (e ogni singolo più o meno ripercorre la stessa vicenda) il dubbio circa la moralità di questa o quella categoria. Il Medio Evo ha messo in crisi — di fronte al valore della preghiera e dell'invocazione del trascendimento — arte, pensiero, socialità; l'illuminismo, la

preghiera e la poesia, ecc. L'umanesimo (idealmente inteso) consiste nel riconoscimento che tutte le categorie della coscienza sono valori, e all'umanesimo prima o poi la vita sempre riconduce. Si ha un bel rinnegare il valore della corporeità, poniamo, o della politica, ma basta trovarsi di fronte al malato o di fronte alla rozzezza della forza nel suo bruto imperversare, per intuire il valore della corporeità e della politica come tecnica — funzionalizzata — della forza. La definizione dell'umanesimo può essere questa: l'umanesimo è il riconoscimento dell'identità delle categorie con i valori.

Come nella concretezza della vita debba operarsi la sintesi, quale categoria debba essere di volta in volta evocata come dominante, e come evocata, è cosa che non si può stabilire a priori, ma che solo la *situazione* può suggerire.

Che vuol dire dunque attuare la moralità? Vuol dire realizzare in sé e negli altri la vita come valore: cercare e diffondere verità, cercare e diffondere umanità e altezza di rapporti, senso e culto di ciò che si dice arte o bellezza, vincere malattia e miseria, creare condizioni fisiche ed economiche più alte, concependole come strumento per un più degno vivere mentale e umano, creare istituti politici atti a garantire col diritto e con la forza questo migliore livello di vita civile, realizzare in sé e negli altri l'*humanitas*. E, se per caso l'*humanitas* richiede, secondo il monito agostiniano, che si trascenda se stessi, anche a questo comando obbedire e anche questo comando attuare in sé e negli altri. Poiché la moralità include in sé anche la religione.

Eppure ne è inclusa. L'uomo non solo avverte che ogni realizzazione di valore è condizionata, che ogni azione è sua e non sua, ma avverte che nessuna realizzazione possibile è valore pieno. La moralità è sotto un certo aspetto il tentativo, che sentiamo come imprescindibile comando, di attuare la vita in sé giustificata, la vita assoluta; è lo sforzo massimo per immaginare la figura meno inadeguata della vita assoluta e lo sforzo massimo per attuarla qui sulla terra. Ma qui dove l'eticità pare per struttura sua umanistica, si rivela religiosa. L'idea e l'azione l'uomo le sente trascendentemente condizionate. La più perfetta realizzazione non l'appaga: e ciò non quantitativamente, bensì qualitativamente. Perciò l'azione resta avvolta nell'invocazione.

Il limite ultimo della preghiera in quanto preghiera per l'immanente è: o Dio, rivelaci quanto più è possibile il nostro dovere,

facci chiara davanti la più alta immagine della vita e della realtà che è possibile realizzare, aiutaci a realizzarla. La preghiera seria non rimette a Dio il compito dell'uomo, ma chiede rivelazione e aiuto per l'immaginazione e la volontà che l'uomo non risparmi. Sennonché la vita morale non è vita in sé giustificata. Dalla vita morale sale ancora terribile l'invocazione dell'uomo. L'insufficienza della vita non si avverte solo di fronte al moralmente fallito, si sente anche di fronte all'uomo morale, e quell'insufficienza superstita non è riconducibile a edonismo o eudomonismo. E' qui che nasce lo slancio al trascendimento e alla Trascendenza: l'anelito ad *altra vita* in relazione all'*Altro*. E' qui che si capisce come costitutiva dell'atteggiamento religioso sia di necessità la negazione del mondo. Non è un caso che le più alte religioni abbiano rivelato sempre un carattere ascetico. L'altezza di una religione si commisura però dal fatto se questa negazione nasce al di qua o al di là dell'affermazione del mondo. Autentica è quella religione in cui l'avvertimento della non sufficienza e l'anelito al trascendimento cade al limite della realizzazione etica.

Perché ciò sia possibile occorre che il Dio cui va l'invocazione sia intuito insieme come simile e diverso: che abbiano verità insieme l'analogia e l'alterità. Ma è, questa, discussione su cui non desidero qui inoltrarmi.

Proprio dello spirito autenticamente religioso è dunque questo: di volere gli umani valori e di sentirne insieme tutta l'insufficienza; di avvertirli come iniziazione e avveramento e nello stesso tempo come negazione di ciò che veramente vale. Di qui quella presenza e quel distacco dal mondo, di cui l'espressione classica è rimasto l'ὥς μὴ della Prima ai Corinti, 7, 29-32.

Perciò la religione è nella sua figura più alta aspirazione a trascendere il temporale, aspirazione alla *vita eterna* (come vita in cui sia soppresso il male quale interna dilacerazione e assurdità dell'esistere) in relazione alla Trascendenza. E' invocazione, nel suo raggio ultimo, cosmica: che tutto sia bene. Nella figura in cui tende a compiere se stessa la religione è sempre religione di salvezza.

Aspirazione alla vita eterna. Implica questo concetto quello di immortalità della persona? E' questo un punto su cui sarebbe importante fermarsi. Nei maggiori pensatori esistenzialisti c'è la tendenza a separare quanto più è possibile il concetto di eternità da quello di immortalità, o, più esattamente, a togliere come carat-

tere dell'eternità la nota dell'immortalità, a far risultare non necessaria all'eternità la sopravvivenza. L'eternità è la temporalità stessa in quanto *verklärt*, in quanto trasformata in *Augenblick*. « Die Gegenwart des Ewigen ist Unsterblichkeit ». « La presenza dell'eterno (qui nel mondo, che per essa cessa di essere mondo): questa è l'immortalità » — scrive lo Jaspers (*Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, München, 1958, p. 494). « Ich erringe die Unsterblichkeit, sofern ich liebe und gut werde » (*Philosophie und Welt*, München, 1958, p. 154). La preghiera stessa cessa di essere invocazione perché è già realizzazione di eternità. L'esistenzialismo rifluisce così nell'idealismo, eternizzando il tempo, non più sotto l'aspetto di necessità, ma di possibilità. Gli *istanti* divengono i punti di cui l'uomo vive e si alimenta nel tempo mediocre, in attesa di altre illuminazioni. La critica di questa posizione è forse implicita nel senso di quanto siamo venuti dicendo.

La nostra analisi del fatto religioso resterebbe sospesa, se non ritornassimo a vedere in che rapporto sta la religione come *momento* con la religione come *struttura*. Ebbene diremo brevemente che è il rapporto che nella settimana del cristiano intercorre tra la domenica e gli altri giorni. Religiosa è quella e religiosi son questi. Momento religioso specifico è quello in cui si fa esplicita l'invocazione che investe e trapassa tutto l'umano operare.

Caratteristica della religiosità del nostro tempo è un rarefarsi della religione come momento, cioè come invocazione esplicita, e un'intensificarsi della stessa come invocazione implicita, spesso tragica. E ciò perché il nostro tempo conosce piuttosto lo *spazio di Dio* che Dio.

Nessun sentimentale od oratorio lamento, nessuna perorazione religiosa (ciò sarebbe assurdo e falso, data la mia posizione), solo una constatazione e l'oggettivo invito a una libera meditazione amerei si sentisse in queste mie parole.

Genova - Università.

ALBERTO CARACCILO

LA PERSONA UMANA NELL'ECONOMIA

Io ringrazio P. D'Amore, organizzatore di questa singolare e opportuna Settimana di Studi del Centro di Napoli, per avermi fatto l'onore di chiamarmi a partecipare a questo corso di lezioni; ma l'ho dovuto avvertire che, per mancanza di tempo, non avrei potuto presentarmi in una veste degna, cioè a dire con una lezione scritta o preparata. Desidero porre dinanzi a voi alcuni problemi, così come da trentasei anni è mia consuetudine di porli ai miei allievi della Facoltà di Economia.

Questo mondo economico nel quale noi viviamo, del quale facciamo parte, che cosa è? Che cosa rappresenta la persona umana in questo sistema? La risposta a questi quesiti è di difficile esposizione. Il mondo economico è estremamente complesso. Secondo le definizioni classiche nell'economia si tratta di vedere le leggi che regolano la produzione, la circolazione, la distribuzione, il consumo dei beni. Ma questi quattro aspetti, nei quali per ragioni di metodo si suole suddividere il sistema, non possono essere staccati nettamente l'uno dall'altro. Ancora oggi, ad esempio, prendendo il primo e l'ultimo, la produzione e il consumo, noi non riusciamo ad identificare esattamente quando la produzione sia soltanto produzione e non sia anche consumo, o quando il consumo sia soltanto consumo e non sia anche produzione. Se mancasse un nesso logico fra i due aspetti, bisognerebbe ammettere che gli uomini si comportino da pazzi, cioè a dire producano senza sapere quello che producono, e consumino senza sapere il perchè consumano.

In realtà nel mondo economico gli uomini sono il centro dell'attività; essi non fanno che trasformare i beni, che la natura mette a loro disposizione, per appagare i loro bisogni. Da un certo punto di vista anche le bestie fanno così, per istinto, per atavismo, fino ai limiti che sono consentiti dall'ambiente nel quale essi vivono. La differenza fra l'uomo e le bestie risiede in questo: che anche nell'uomo permangono, e sono profondamente vivi, tutti gli

istinti che conducono alla conservazione della specie, ma v'è altresì l'elemento intelletto, v'è l'elemento spirituale che imprime all'attività dell'uomo una differenza qualitativa che consente all'uomo di essere, non soltanto una delle cose viventi della natura, che in tanto vive in quanto la natura lo consente, ma una delle cose viventi che cerca di porre sotto il controllo della sua intelligenza, della sua forza, della sua capacità, gli elementi che la natura gli offre.

Noi possiamo perciò dire che la molla essenziale di qualsiasi sistema economico è rappresentata dai bisogni dell'uomo; ed è questa molla che lo spinge verso il consumo, nei limiti nei quali il consumo è elemento indispensabile di conservazione dell'individuo, e lo spinge verso la produzione in tutti i casi nei quali il consumo non sia così facilmente agevole, come può essere il semplice pascolo per un animale.

L'uomo si muove sotto lo stimolo del bisogno ma, a differenza degli altri esseri viventi, lo stimolo del bisogno nell'uomo si manifesta non solo in forma di limiti quantitativi ma anche in forme diverse, in qualità diverse, per cui lo stesso bisogno può essere soddisfatto in tante maniere differenti quanti sono gli uomini che lo percepiscono, e quanti sono i mezzi che ciascuno di essi ha a sua disposizione.

La distinzione fra quantità e qualità del bisogno è fondamentale per intendere le forze che muovono il sistema. Senza questa distinzione probabilmente l'umanità non si sarebbe mai sollevata al di sopra della vita animale pura e semplice. L'umanità in tanto ha potuto sollevarsi, e l'uomo in tanto ha potuto soggiogare almeno in parte le forze della natura, perchè i suoi bisogni non sono soltanto quantitativi ma soprattutto qualitativi.

Si prenda, ad esempio, il bisogno più elementare, cioè quello di mangiare per sopravvivere. Voi lo potete appagare nelle forme più varie che si possano concepire, lo potete appagare con un solo alimento se ne avete uno solo a disposizione, lo potete appagare con tutto ciò che noi tendiamo a mettere intorno agli alimenti per renderli più graditi, per superare il livello normale della soddisfazione del bisogno elementare di mangiare. Del resto a porre un limite alla quantità e a spingere l'uomo alla ricerca della qualità, vi è la legge sulla saziabilità dei bisogni che è una legge fisiologica, naturale.

L'uomo che ha sete desidera un bicchiere d'acqua e se un bic-

chiere non gli basta ne domanderà un secondo; ma per lui la gioia che gli darà il secondo bicchiere sarà evidentemente minore di quella che gli aveva dato il primo; e se gliene offrissero un terzo, dato che egli abbia già appagato il bisogno della sete, il piacere di bere si potrebbe trasformare nella sofferenza di dover ingozzare un bicchiere d'acqua che non si desidera.

La legge sulla saziabilità dei bisogni è quella che spinge l'uomo alla ricerca della qualità, della varietà perchè, quando si raggiunge un certo limite di sazietà, rispetto al bene X, non si sarà probabilmente raggiunto lo stesso limite di sazietà rispetto al bene Y, che può essere complementare rispetto al bene X, e lo stesso accade per il bene Z, per qualsiasi altro tipo di bene. L'uomo che ha soltanto pane, arriva a saziarsi col pane, ma l'uomo che abbia pane e qualche altra cosa ridurrà la quantità di pane, e quella che egli mangerà la combinerà con altre cose, estendendo via via nel campo delle sue conoscenze il numero dei beni, la qualità dei beni che sono dalla natura offerti o che possano essere prodotti per la soddisfazione dei bisogni. Si pensi ancora al bisogno di coprirsi dalle intemperie: esso può essere soddisfatto vivendo in una caverna, in una capanna, in una casa, in un gran palazzo. Si può dire che noi dobbiamo più alla qualità che non alla quantità il fatto che i nostri antenati ci abbiano lasciato delle tracce così superbe del loro desiderio di qualità nell'appagare il bisogno del ripararsi dalle intemperie. I sontuosi palazzi che attestano come i nostri antenati fossero esigenti rispetto alla soddisfazione del bisogno di ripararsi, sono lì a provare come la qualità sia stata l'elemento determinante di una civiltà caratteristica di cui ancora noi ammiriamo le tracce.

Così si può dire che per tutti i bisogni che si riferiscono a quelle che sono le necessità primordiali, fondamentali dell'uomo, e che sono comuni all'uomo primitivo e all'uomo evoluto, la soddisfazione differisce soltanto per la qualità e non differisce affatto per la quantità. Siamo qui di fronte a bisogni che l'uomo soddisfa per vivere, e ci troviamo perciò di fronte a quell'aspetto del sistema economico che concerne il consumo. Senonchè a fermarci su questo punto noi correremmo un rischio gravissimo.

Certo, l'uomo consuma per mantenersi in vita, ma stimolato dal bisogno di migliorare qualitativamente le soddisfazioni che la vita gli può offrire, egli si rende conto che deve controllare le forze della natura, per metterle a sua disposizione. La sua non è perciò un'attività puramente conservatrice; non è che egli mangi

o si riposi soltanto per vivere; egli si trasforma in produttore, ed allora ci si rende conto che il consumo non serve soltanto per mantenere l'uomo fisiologicamente in vita, ma per consentirgli di produrre molti dei beni destinati alla soddisfazione di bisogni più elevati. Il consumo, diventa così elemento essenziale per gli atti di produzione, perchè se l'uomo non avesse la forza fisica e la capacità mentale necessarie per potersi trasformare da consumatore in produttore, evidentemente egli cesserebbe di appartenere al sistema. Potrebbe continuare ad appartenere al sistema se riuscisse a soggiogare altri uomini che facessero per lui quello che egli dovrebbe fare per sè.

Ma gli uomini non accettano domini di questo genere senza contropartita, e la contropartita talvolta risiede nel bisogno di organizzare una vita collettiva di cui la conservazione sia affidata proprio a quegli uomini che, o per dono naturale o per altre ragioni, siano riusciti a soggiogare gli altri. Il guerriero che dal punto di vista economico non produce un bene destinato al consumo è anch'esso un produttore nel sistema economico, perchè egli procura il modo con cui si soddisfa il bisogno della tranquillità. Il guerriero delle tribù africane che va alla caccia del leone, e che per questo è esonerato dalla partecipazione al processo produttivo della sua tribù, adempie ad una funzione economica perchè egli consente agli altri di lavorare e di produrre i beni che la comunità poi sarà chiamata a consumare. E anche i guerrieri delle civiltà più avanzate, gli uomini d'arte, i legionari di Roma, gli stessi mercenari, le stesse compagnie di ventura del nostro Medio Evo e degli inizi dell'Età Moderna, hanno avuto una funzione economica, perchè essi erano destinati a produrre un bene immateriale, che rientra nella categoria dei beni capaci di soddisfare i bisogni degli uomini.

Come si vede, noi abbiamo introdotto di scorcio un concetto nuovo, quello cioè che nei bisogni degli individui non ci sono soltanto beni materiali, ma vi sono anche beni immateriali. I bisogni, cioè a dire, si possono soddisfare con beni o con ciò che noi chiamiamo servizi, che spesso non si riesce a toccare, ma che sono nel sistema, così come le onde della radio sono nel nostro sistema fisico, anche se ciascuno di noi non riesce ad afferrarle con la mano, ma le può captare solo con una manopola della radio. Ora, l'immaterialità di alcuni dei beni del nostro sistema economico ha una importanza molto maggiore di quella che comune-

mente si crede. Si pensi, ad esempio, al sistema creditizio, al sistema bancario. Che cosa sono il sistema creditizio e il sistema bancario se non un complesso di forze economiche organizzate su un elemento immateriale, che è la fiducia? Perchè io deposito il mio risparmi in banca? Perchè io ho fiducia che, quando il danaro mi servirà, la banca me lo restituirà. Perchè la banca d'Inghilterra presta dei capitali liquidi alla Banca d'Italia o alla Banca d'Atene o alle banche della Germania? Perchè c'è l'elemento « fiducia » che autorizza a credere che dentro i limiti della normalità la somma sarà restituita. Quest'atmosfera del credito è impalpabile, non si potrà mai toccare, ma esiste! Su quest'atmosfera noi abbiamo costruito uno dei settori più complessi dell'economia contemporanea, il settore dell'economia creditizia, senza del quale molte forme di attività produttiva e, nei tempi nostri, anche delle forme di attività collegate ai consumi, non sarebbero assolutamente possibili.

Ma la soddisfazione dei bisogni dal punto di vista quantitativo e qualitativo pone all'uomo il problema dell'assetto delle forze produttive, perchè la natura dà qualche cosa, ma non dà niente senza sforzo. L'uomo si rende allora conto che se vuole o aumentare la quantità dei bisogni destinati ai suoi consumi o migliorarne la qualità, deve fare uno sforzo, e lo sforzo è una pena. Con questo non si intende che lo sforzo sia sempre una pena; ma quando esso è fatto a fini produttivi può non essere penoso nei primi istanti, ma allo stesso modo con cui c'è la legge sulla saziabilità dei bisogni, che fa diminuire il valore relativo delle varie dosi dello stesso bene, in relazione alle varie dosi corrispondenti del bisogno, la pena ha una disutilità — chiamiamola così — crescente, perchè la prima ora di sforzo vi darà supponiamo una pena uguale a dieci, la seconda ve ne darà una maggiore, ve la darà uguale a undici, la terza ve la darà uguale a dodici, e via di seguito. Verrà un momento in cui voi sarete portati mentalmente a fare un confronto tra il vantaggio che vi deriva dalla utilità dei beni che con lo sforzo voi vi potete procurare, e lo svantaggio che vi deriva dalla persistenza della pena. Nel momento in cui questi due dati coincidono, l'uomo raggiunge il suo stato di equilibrio e si ferma. Non si ferma prima, perchè l'utilità delle cose tratte dallo sforzo sarebbe maggiore della disutilità negativa dello sforzo; non si ferma dopo, perchè la disutilità dello sforzo sarebbe maggiore della utilità dei beni.

Il punto di equilibrio non è costante nel tempo, non è identico per tutti gli uomini, e per ogni uomo non è identico in tutti i giorni della settimana, e talvolta anche nelle diverse ore dello stesso giorno vi possono essere delle condizioni fisiologiche particolari per cui un uomo si sente stanco alla terza ora di lavoro o si sente stanco al terzo giorno di lavoro e vorrebbe smettere e, se può smettere, smette. Vi sono certi sforzi che diventano penosi per chi li esercita a fini produttivi, ma non lo sono per chi non li esercita a fini produttivi. Persino il riposo è atto produttivo, perchè esso tende a ricostruire le energie dell'individuo in maniera da renderlo nuovamente capace di ripartecipare al processo produttivo.

L'estensione del concetto testè espresso alla politica economica, quando si potrà fare per intero, è destinata a capovolgere alcuni dei principi fondamentali che stanno oggi a base della nostra organizzazione economica. Perchè, in sostanza, finora in molti operatori economici (io chiamo col nome di operatore economico tutti coloro che vivono nel mondo dell'economia) il concetto che il riposo dell'uomo sia qualcosa di intimamente legato al processo produttivo non c'è. Come si può, infatti, appagare il desiderio di soddisfare il bisogno in modi e qualità diverse, se non si dispone di beni differenti per lo stesso bisogno? Ed allora, quando un uomo pone questo quesito a se stesso, egli è spinto ad impadronirsi per servirsene dei mezzi che la natura gli offre e delle forze che la natura gli consente di padroneggiare. In sostanza dal desiderio di aumentare la soddisfazione dei bisogni sul terreno quantitativo o su quello qualitativo l'uomo è portato ad intensificare il suo sforzo produttivo; ma tale intensificazione ha quel limite che ho dianzi accennato, posto dalla eguaglianza della disutilità dell'ultima dose di lavoro, con l'utilità dell'ultima dose di bene che essa procura; il desiderio di aumentare i beni atti a soddisfare i bisogni deve essere allora combinato con la più efficace opera produttiva dell'uomo. L'uomo è quindi per istinto portato a cercare tutto ciò che o allevi la sua pena, o, a parità di pena, gli dia una maggiore quantità di prodotti. Le scoperte non sono che il risultato di questa tendenza dell'attività umana.

L'uomo lavora perchè deve lavorare, e lavora con pena e sa che senza lavorare non potrebbe partecipare alla vita di una collettività. Ma in fondo la tendenza dell'individuo lo spingerebbe a non lavorare, ciò che da un certo punto di vista è anche una fortuna, perchè senza il desiderio di non lavorare, o di lavorare meno,

l'uomo non sarebbe mai stato stimolato a trovare quei procedimenti tecnici che servono per diminuire lo sforzo che egli deve fare o per aumentare il rendimento a parità di sforzo.

L'uomo ha due alternative davanti a sè: produrre una maggiore quantità di beni a parità di sforzo, o produrre la stessa quantità di prima con uno sforzo minore. Queste due forze si svolgono, si può dire, quasi parallelamente. Gli uomini tendono a ridurre la massa dello sforzo fisico che occorre per ottenere una quantità di beni, oppure, mantenendo fermo lo sforzo fisico, tendono ad ottenere una quantità maggiore di beni. Da questa situazione nel settore produttivo deriva tutta la gamma delle forme di utilizzazione dei beni della natura, delle forze che la natura offre, e non c'è che da guardarsi attorno per trovare i risultati del processo di controllo dei beni e delle forze naturali da parte dell'uomo.

Il cammino che è stato fatto dall'uomo in questo settore è sbalorditivo. Esso è sbalorditivo nei tempi recenti; ma non si deve trascurare quello che è stato fatto nei tempi antichi. Probabilmente la scoperta del martello ha dato all'uomo un fattore di incremento della sua capacità produttiva maggiore di quella che non l'abbia data la scoperta del nucleo in questo periodo. Noi viviamo sfruttando i miglioramenti tecnici che le generazioni negli ultimi diecimila anni o ventimila anni hanno lasciato l'una all'altra in retaggio, costituendo una specie di patrimonio iniziale per ogni generazione che consentiva di aumentare il rendimento del lavoro di tutti gli altri. Dall'uomo primitivo all'uomo moderno che cammina enorme!

Se noi dovessimo misurare in termini di unità di lavoro quello che costa oggi un chilo di pesce o un chilo di carne o una qualsiasi altra cosa destinata all'alimentazione e paragonarlo con lo sforzo che l'uomo primitivo doveva fare per lo stesso fine, noi ci accorgeremmo di avere ridotto il costo in pena a qualche cosa che forse sarà corrispondente all'uno per mille.

Esiste poi un altro aspetto del problema. Il controllo delle forze brute della natura non può essere affidato all'uomo soltanto nei limiti della sua forza umana, perchè vi sono nella natura degli ostacoli che richiedono qualche cosa di più della forza umana. Questi ostacoli possono essere di natura materiale e devono essere vinti con uno sforzo materiale; possono essere di natura immateriale e devono essere vinti con forze di carattere immateriale. Ora,

noi siamo troppo abituati a vedere un mondo meccanizzato, un mondo pieno di applicazioni, di scoperte scientifiche, e stentiamo a renderci conto del modo come si sia arrivati fino a questo punto. Stentiamo a poter dare la misura della entità degli sforzi cerebrali che sono stati necessari nel corso delle generazioni per dare all'uomo i mezzi di controllo della natura dei quali oggi dispone. Questi sforzi hanno prodotto dei risultati rapidi, si può dire, solo negli ultimi duecento anni, perchè, ancora fino a duecento anni fa, la tecnica produttiva del mondo non differiva molto da quella di parecchi secoli prima. Se voi paragonate il mondo di Roma con il mondo dell'Evo Moderno, non trovate delle differenze tecniche sostanziali, ma se voi paragonate il mondo di Luigi XV, con i tempi nostri, vi accorgete che in duecento anni l'uomo ha potuto compiere un cammino veramente gigantesco nel controllo delle forze della natura e la produttività dei suoi sforzi è cresciuta in misura più che proporzionale, così che l'umanità, nel suo complesso, facendo oggi uno sforzo relativamente minore di quello che non facesse duecento anni or sono, ottiene una massa di prodotti di quantità, una varietà di prodotti in qualità, che non è assolutamente paragonabile a quella di parecchi secoli or sono.

A questo punto sorge un problema. Se la produzione si è meccanizzata, che cosa è avvenuto nella capacità degli uomini che li renda adatti oggi a un rendimento maggiore di quello di prima? Orbene, nel valutare i progressi noi guardiamo troppo alle cose, e non guardiamo alla persona umana nel sistema economico. Noi vediamo che i treni camminano, che le navi percorrono i mari, che gli aerei vanno da un punto all'altro della terra (ed ora si apprestano ad andare anche al di là della terra), vediamo che i tram corrono nella città e crediamo che tutto ciò sia nell'ordine naturale delle cose, così come il sole la mattina sorge e la sera tramonta. Ma non pensiamo che dietro tutto questo complesso di macchine che si muovono c'è sempre un uomo, c'è sempre un cervello umano che ha acquisito delle cognizioni, che sono adoperate appunto per servirsi dei nuovi mezzi, che sono stati costruiti. Immaginate che una mattina i macchinisti ferroviari si sveglino avendo completamente dimenticato come si conduce una locomotiva o un locomotore. Le locomotive son là, i locomotori pure son lì, come nel giorno prima, ma nessuno li sa adoperare più, ed è come se non ci fossero. Tutto ciò dà la misura e il contributo dell'uomo al processo economico, quando alle doti naturali della

persona si aggiungano un'adeguata preparazione, un adatto tirocinio, o una scuola, o un qualsiasi perfezionamento. Il nostro sistema è legato perciò alla necessità di mettere gli uomini al posto migliore nel quale potranno dare al processo produttivo comune il massimo rendimento; ma forse è questo il punto più grave della nostra organizzazione sociale. Soltanto la Chiesa Romana ha risolto in maniera completa il problema della utilizzazione dei suoi uomini, perchè li cerca dovunque, li prende dovunque, senza riguardi a requisiti di nascita, li prende nelle campagne e nelle città, ed attraverso una piramide che culmina al vertice con la persona del Pontefice, fa una selezione accurata dei suoi uomini in maniera da avere dei ranghi in cui ciascuno sia all'altezza dei compiti che gli sono affidati, con la presunzione che nessun altro avrebbe potuto fare meglio. Ma fuori di questo campo — ed è questa una delle ragioni della grandezza, della sopravvivenza, della stabilità della Chiesa Romana nei secoli — non si trova nulla di simile. E' soltanto da poco che si comincia a pensare, a utilizzare gli uomini quasi fin dalla loro nascita rispetto alle loro attitudini. Ma fino a cinquanta anni fa chi ci ha mai pensato? Non più tardi di cinquant'anni fa la mortalità infantile portava via oltre il 40 per cento dei nati di ogni generazione nel giro di sei anni. Ora, non è solo rispetto al numero che c'è da dolersi di questo fatto, ma rispetto alla qualità. Noi non abbiamo ancora nessun elemento per giudicare se un bambino sia o no munito dei requisiti affinché quando sia cresciuto diventi un uomo di genio o no. Per noi i bambini sono bambini, e sono tutti eguali. Non abbiamo trovato il mezzo per poter fare degli uomini di genio, così come si fanno i cavalli da corsa, perchè la genetica su questa materia non ci insegna nulla.

La storia dell'uomo è relativamente recente per poter trarre delle leggi statistiche in questo settore, e se noi dovessimo arrivare alla conclusione di certi genetici, che vorrebbero assicurare la formazione dei genii mediante determinate combinazioni esclusive, noi dovremmo smentire l'origine certa di taluni genii che ancora gettano luce sull'umanità e sono sempre vicini a noi. Se un medico oggi dicesse che per fare un genio ci vuole un padre alcolizzato e una madre tubercolosa passerebbe per pazzo. Ma Beethoven non è forse nato così? Ora, con il far morire quaranta bambini su cento, noi non abbiamo, nè avevamo modo di accertare

se nei cento bambini nati ci fossero o no dei futuri uomini di genio, se essi fossero nei sessanta sopravvissuti o nei quaranta morti, perchè le probabilità erano identiche per tutti. E la morte dei 40% dei nati significava togliere all'umanità la possibilità di avvalersi dei 2/5 in meno dei nati di ogni generazione per la probabilità di avere uomini di genio. L'umanità è andata certo avanti per lo sforzo combinato di centinaia di migliaia di milioni di uomini; ma questo sforzo sarebbe stato probabilmente sterile se di tanto in tanto, a coordinare i risultati delle ricerche in ogni settore, non ci fosse stato qualche uomo che con la potenza del suo ingegno avesse saputo sintetizzare tutto ciò che gli altri avevano raccolto ed arrivare a trovare quelle leggi che possono consentire dopo agli altri uomini di camminare avanti nel processo scientifico. A questo proposito si sfiorano dei problemi sociali di una portata immensa, perchè non soltanto noi abbiamo perdute talune probabilità di fare sopravvivere gli ingegni, ma spesso non abbiamo saputo neanche utilizzare coloro che riuscivano a sopravvivere per forza propria o per caso. Alludo ai problemi connessi alla distribuzione delle ricchezze, o alle direttive della politica di utilizzazione della persona umana che dovrebbe sentire lo Stato. Soltanto ora si comincia a parlare un linguaggio basato sul presupposto che si deve tendere a rendere gli uomini eguali rispetto alle loro possibilità avvenire. Quanti di noi non abbiamo il ricordo dei compagni di scuola, sui banchi della prima, della seconda, della terza elementare che, per mancanza di mezzi, abbandonavano la scuola dopo uno, dopo due, dopo tre anni, e che da madre natura erano forse dotati di qualità infinitamente superiori a quelle che noi siamo riusciti a mettere in evidenza crescendo? Perchè accadeva ciò? Perchè la mancanza di mezzi privava costoro dalla possibilità di acquisire quelle tali cognizioni tecniche che li avrebbero posti poi in condizioni di essere più utili all'umanità.

Sto, evidentemente, ponendo alcuni problemi di fondo del nostro sistema economico. Non ho, nè posso avere la pretesa di risolverli in questa lezione. Voglio che ciascuno di voi ci mediti, ci pensi e si renda conto del fatto che forse, per un complesso di leggi di ordine naturale superiori alla nostra capacità di organizzazione, nonostante lo sperpero di energie umane che si è fatto durante le generazioni passate, noi siamo riusciti a camminare, siamo riusciti ad andare avanti, siamo riusciti a risolvere in gran parte il problema degli uomini di migliaia d'anni or sono: lavorare

con maggior rendimento o produrre con lo stesso sforzo una maggiore quantità di beni.

Se vogliamo guardare all'avvenire, possiamo affermare che forse quello che è stato fatto finora è relativamente poco rispetto a quello che noi potremo fare in seguito, quando riusciremo a prendere un controllo più completo di alcune forze naturali che oggi si chiudono nella corazza del segreto, che la scienza cerca di perforare.

In fondo se dovessimo tracciare un quadro dell'umanità quale si potrà prospettare fra cento anni, io potrei dire che in questo quadro lo sforzo degli uomini avrà una parte molto più piccola di quella che abbia oggi, e quello che noi chiamiamo consumo è destinato ad avere una parte sempre più grande.

Considerando il riposo un po' come elemento di consumo, un po' come elemento di produzione, noi dobbiamo abituarci a vedere una umanità futura nella quale il periodo del riposo e il modo con cui godere del riposo, saranno molto più estesi di quanto non lo siano ai giorni nostri.

Con questo non intendo darvi la garanzia che gli uomini nel complesso saranno più felici di quanto non siano oggi. La felicità è un dato soggettivo, e forse la stessa tecnica della vita moderna è fatta apposta per renderci più infelici da un certo punto di vista, anche se meno da altri. L'uomo antico aveva poche occasioni di vedere chi stava meglio di lui; ma l'uomo moderno vede ad ogni istante chi sta meglio di lui, e quindi è portato a fare dei confronti molto più di frequente di quanto non lo facessero gli antichi. Ma soprattutto bisogna ricordare una cosa: che non è affatto vero che coloro che stanno più in alto nella scala sociale o nella scala economica siano più felici degli altri. Se c'è una legge sulla sazietà dei bisogni, c'è anche la legge sulla estensione dei bisogni, e ciascuno ha sempre bisogno di qualche cosa che per quanti mezzi abbia egli non riesce mai a trovare. C'è perciò solo da augurarsi che gli uomini sappiano trovare nella fede, nell'amore dell'umanità, nella calma del proprio spirito quella felicità che il mondo economico da solo non potrà darci.

Napoli - Università.

EPICARMO CORBINO

V E R I T À E L I B E R T À

Questo intervento al Congresso Nazionale di Filosofia di Palermo sul tema generale « *Verità e libertà* » vuole esprimere anzitutto la mia viva impressione, per essere più sincero dovrei dire la mia reazione, dinanzi al modo come concetti o problemi di stretta natura filosofica così vasti e così delicati, quali sono appunto quelli della « verità » e « libertà », siano stati proposti esclusivamente in un senso etico-politico, e in tal senso sviluppati dalla gran parte dei relatori ufficiali del Congresso.

E' consuetudine ora, in virtù di una affermata valutazione del singolo, esprimere un proprio atteggiamento psicologico o fenomenologico, un pensiero vissuto, sofferto, interessato, singolare, anche se non compiuto, nè per questo compreso o condiviso in pieno dagli interlocutori.

Anche il mio pensiero circa il problema in discussione risente di queste caratteristiche, in quanto è sentito, sofferto, vissuto, itinerante, non compiuto, perchè originato in gran parte da quanto ho letto e sentito durante il Congresso, fino all'ultimo momento. Esprime, a dirla in breve, un mio atteggiamento di disaccordo.

Non è però un pensiero disancorato da qualsiasi altro pensiero o sistema di idee. Mi rendo conto dell'influenza dell'adesione ad un gruppo o sistema di idee assimilate e fatte proprie in precedenza. Ma non mi riesce fare, come altri fan finta, una totale riduzione fenomenologica nel senso di Husserl o dei suoi seguaci, nel mettere cioè tutto fra parentesi e pretendere di dare totalmente ex novo un giudizio su problemi antichi quanto la storia della filosofia e dell'umanità.

Devo dire, anzi, che questo senso di disagio in me è andato aumentando dal momento in cui mi son messo in viaggio per il Congresso. Non avendo prima avuto tempo di rivedere e ristudiare il tema o i temi del Congresso, anche perchè pensavo che con un bagaglio di tante tradizionali questioni sulla verità e sulla libertà avrei potuto sempre sufficientemente orientarmi e che comunque qualcosa di interessante e di utile avrei sempre appreso su tali

temi, credevo ad un possibile approfondimento e ad una chiarificazione di tali concetti o problemi sotto un profilo filosofico, o più strettamente teorico e critico. Alla prima lettura di alcune relazioni introduttive, se si eccettuano la relazione del Prof. Luporini nella prima parte espositiva e un vivace appunto del Prof. Lombardi, ho visto invece che «verità» e «libertà» erano intese non «in sensu diviso», ma «in sensu composito» in una concezione piuttosto politica o storicistica, in modo da eludere tutti i problemi che immediatamente importano la verità e la libertà, come cose già sicure e superate, per porre il tema del Congresso nel senso di «libertà della verità». Nelle relazioni non si trovano vere prese di posizione; c'è una voluta «astinenza metafisica» direbbe il Prof. Lombardi.

Svuotati di contenuto o di molla di discussione i termini principali del tema proposto, il Congresso ha dovuto limitarsi a discutere intorno ad un aspetto marginale che, se con l'intenzionale e pratica libertà o tolleranza può maggiormente impressionare l'uomo comune nel clima politico o distensivo in cui viviamo, non può certamente soddisfare le esigenze speculative del filosofo.

Non che l'aspetto trattato non abbia la sua importanza. E' sintomatica e utile, per esempio, la chiara esposizione del Prof. Bobbio sui vari atteggiamenti che i filosofi assumono di fronte al problema della tolleranza o intolleranza circa la verità. Spesso l'atteggiamento immutabile di filosofi per tutta la loro vita o attività filosofica è dovuto ad una presa di posizione o a pregiudizi precedenti circa l'altrui verità. Ma questo è un aspetto dipendente precisamente dalla considerazione di verità e di libertà.

Quali possono essere stati i motivi che abbiano condotto i responsabili alla scelta del tema sotto tale determinato aspetto, è certo che non si dovrebbe dedicare un Congresso Nazionale di Filosofia ad un aspetto secondario d'un problema, quando quello principale è tuttora oggetto della più viva attenzione e discussione.

In relazione a quanto è stato detto circa libertà e verità nel senso sovra indicato, nel porre il problema in senso che potremmo chiamare pratico o etico o politico, sino a dare, secondo alcuni, alla verità un valore relativo e un senso storicistico, in modo che essa si origini e si evolvi, come in linguaggio, nella storia e dalla storia in determinati periodi di civiltà e di cultura, sino a perdere ogni carattere di absolutezza, mi sembra opportuno ricordare la posizione acuta, anche se anch'essa piena di antinomie, di Carlo Jaspers

nel voler togliere al razionale, alla filosofia, alla verità intesa in senso tradizionale, un proprio valore, per fondare questo nella fede e nel dubbio.

Per Jaspers ogni uomo ha una sua propria visione del mondo, da cui tutto vede, poichè per lui è la sola vera. L'uomo non sceglie la sua visione del mondo, ma l'ha dalla situazione in cui è costituito. Visione particolare, quindi, parziale, che non può essere compresa dagli altri; visione incompiuta, mai considerata com'è in se stessa, ma come l'uomo vive in essa.

Il nocciuolo della visione del mondo è la fede, la quale è condizionata dal dubbio e dall'incredulità, e questa, a sua volta, dalla fede. Senza questa molla interna, fatta di dubbio e di incredulità, la fede non vive.

Le sfere, in cui l'uomo si articola per orientarsi nel mondo, si presentano all'osservazione una accanto all'altra. Scienza, morale, religione, arte, politica, economia, ecc. hanno ciascuna un sistema di leggi proprie. In esse c'è la tendenza ad assoggettare, a subordinare a sè l'esserci delle altre sfere. Ognuna lascia alle altre la loro legislazione come una legislazione relativa: solo la propria è assoluta.

Mi spiego così in tentativo del Prof. Luporini nel porre il nostro tema in chiave politica, o meglio in chiave marxista. Si può discutere sul significato e valore di questo tentativo, come si vedrà in seguito, ma la sua impostazione si può ricondurre a quella più generale tentata da Jaspers. Anche le altre posizioni dei relatori si possono ridurre a questa teoria delle sfere, che servirebbe ad orientarci nel mondo.

Ora, secondo Jaspers, anche la legislazione del razionale, a cui appartiene la conseguenzialità del pensiero, la filosofia nel senso più classico della parola, cede dinanzi al valore e significato della fede. Nel conflitto tra la fede e la conseguenzialità logica, una fede combatte contro un'altra fede per pervenire ad una maggiore chiarezza e per intendersi meglio.

Molto giuste, a questo riguardo mi sembrano le osservazioni che il Prof. N. Petruzzellis fa al pensiero jaspersiano (cfr. *Scetticismo e fideismo nella filosofia di Carlo Jaspers* - Sapienza, 1956, n. 4-5, pp. 309-334).

La filosofia è pensiero — osserva il Petruzzellis — ed il pensiero ha le sue leggi universali, senza di cui gli uomini che pensano non sarebbero mai intesi. Seguendo le leggi del pensiero, la

filosofia segue le sue proprie leggi, perchè il pensiero è il suo elemento, conserva la sua autonomia senza convertirla in irrazionale arbitrio. Il pensiero stesso non è distaccato dall'esistenza o dall'essere in guisa che debba ricercarli in misteriose lontananze al di qua o al di là di se stesso, in quanto il pensiero è nell'essere, il pensiero è ed esiste. Comunque sia che si proceda nel senso di una oggettività proiettata al di fuori della coscienza, sia che si preferisca scendere nella profondità dell'uomo interiore, quando il pensiero è snervato, privato di ogni efficacia conoscitiva, quando è depauperato del suo diritto all'universalità e necessità di alcune sue conclusioni, la meta, quale che sia e comunque venga concepita, sfugge necessariamente.

Anche il pensiero di Russell sulla verità, in un certo senso, si può ridurre, in fondo, alla fede legata al fatto. « La verità — egli dice — è una proprietà delle credenze e, in modo derivato, delle proposizioni che esprimono credenze. La verità consiste in un certo rapporto fra una credenza e uno o più fatti diversi dalla credenza. Quando questo rapporto manca, la credenza è falsa. Una proposizione può essere detta « vera » o « falsa » anche se nessuno ci crede, purchè, qualora vi si creda, tale credenza venga ad essere vera o falsa, secondo il caso » (B. Russell: *La conoscenza umana* - Ed. Longanesi e C., Milano 1951. Trad. di C. Pellizzi, p. 224).

L'atteggiamento, nei riguardi della verità, nella maggior parte dei relatori, più ridotto e meno fondato, può ridursi a quello di Jaspers. Sottoposta la verità alla libertà, il conflitto che ne segue è di fede, non di ragione o di filosofia. Per essi valgono quindi le stesse critiche fatte a Jaspers.

Anche la libertà, se non è concepita proprio in senso sartriano, come pura forma di negatività, come progetto di negazione, come qualcosa che non ha senso, come un mito che non ha consistenza, non va più in là di un atteggiamento di spontaneità verso un'antinomia di bene o di male, di vero o di falso, di semplicità o ingenuità senza responsabilità alcuna, di un qualche cosa al di dentro dell'essere libero, senza alcuna relazione ad una trascendenza, ad una verità ontologica o morale fuori di sé.

Può essere accettata nel mondo della verità l'esigenza di un pensiero vissuto, sentito, che abbia una sua propria emozione; ma non per questo bisogna legarlo alle vicende della libertà e del relativismo. « C'è un'emozione speciale e propria — dice il Prof. Mazzantini — anche nella pura razionalità; si tratta del dono di-

vino del pensiero, che ha in sè un pathos teoretico. Si tratta di un'emozione e di un pathos che non è opzione, non è libertà di scelta, perchè l'intelletto non ha altra legge che quella della verità, la quale fa che, aparendo alla mente, non può non vedere. In ciò il pathos intellettuale si differenzia dal pathos etico, che è il regno della libertà morale, dell'elezione, della scelta » (cfr. *Il Primo Convegno* - Ed. Liviana, Padova, p. 19).

Questo si ha anche nella considerazione del valore. « Se inoltre è vero che la posizione in essere d'un valore è il significato dell'opzione, è da notarsi che, prima dell'opzione, esiste un giudizio di valore che si adegua a ciò che è il Valore assoluto, in sè e per sè. L'opzione presuppone un ordine obbiettivo, a cui aderisce la mente, e da cui discende il valore dell'opzione, la quale più che porre un valore, aderisce ad un valore. In conclusione: nell'opzione è immanente una razionalità, ma nella razionalità non è immanente una opzione; non è necessario, affinchè il vero sia vero, optare per il vero. Esiste un valore, quello intellettuale, che è genuino e autentico valore anche se non include in sè e per sè una responsabilità » (*ivi*).

Analizzando l'atto della conoscenza intellettuale nelle sue fasi di apprensione, di giudizio e di ragionamento, considerando l'irresistibile propensione di ogni uomo verso la verità e verso la coerenza di quanto ognuno vuole affermare o difendere, vedendo come non possiamo sfuggire alle costanze logiche e comuni d'ogni linguaggio, all'uso continuo di tanti principi e di tanti concetti che costituiscono il vero regno della metafisica, credo che sia impossibile per un filosofo serio negare questa necessità della verità. Vi potrà essere maggiore o minore applicazione, per un maggiore o minore interesse, per la distrazione o meno che può offrire un più esteso contenuto materiale o storico, per una più vigorosa o più debole forza intellettuale, ma essa non potrà mai essere negata, secondo il detto di S. Agostino: « *Mentes nostrae aliquando plus, aliquando minus vident de ipsa veritate; sed ipsa in se manens nec proficit nec deficit* » (*De libero arbitrio*, l. II, cap. VIII).

Se si toglie questa fondatezza alla verità, si cade in quella libertà e in quel relativismo, di cui danno continuamente saggio molti filosofi moderni. E per giustificare questo si arriva a postulare l'indipendenza dell'etica dalla metafisica, anzi a porre quella a fondamento di questa, a cercare la coesistenza delle filosofie e la collaborazione dei filosofi non nel campo della metafisica, ma

in quello dell'etica o, più precisamente, di una semplice e buona volontà senza midollo o sforzo alcuno di pensiero.

Evidentemente la nostra posizione non si accontenta di questa semplice buona volontà, come nemmeno della sola logica e della sola storia, ma fa appello all'ontologia e alla trascendenza.

La ragione per cui la mente aderisce a qualunque verità non si spiega con la logica, nè formale nè simbolica, ma si spiega con qualcos'altro che è prima e a fondamento della logica, e che si trova nella natura delle cose e dell'intelletto.

Gli aristotelici hanno con estrema fermezza badato a difendere questa fondamentale e critica garanzia della conoscenza e della verità. Essi hanno tenuto sempre presente tutto il processo conoscitivo, l'unità della persona, l'atto di giudizio o di composizione e divisione, la mediazione dei principi e dell'esperienza, il lavoro logico, l'analisi e la riflessione sullo stesso atto dell'intelletto, la natura e finalità della conoscenza.

Questi motivi sono tutti raccolti da S. Tommaso in un chiaro testo della *Questione Disputata « De Veritate »* q. I, a. 2: « La cosa non si dice vera se non in quanto è adeguata all'intelletto: per cui è chiaro che secondariamente il vero si trova nelle cose, e primariamente nell'intelletto. Ma è da sapere che altrimenti la cosa si compara all'intelletto pratico e altrimenti allo speculativo. L'intelletto pratico infatti causa le cose, per cui esso è misura delle cose che per opera sua si fanno, ma l'intelletto speculativo, poichè prende (la sua materia) dalle cose, è in qualche modo mosso proprio dalle cose, e in tal guisa le cose misurano l'intelletto. Per cui è chiaro che le cose naturali, da cui l'intelletto nostro prende il suo sapere, misurano il nostro intelletto. Ma vengono misurate dall'intelletto divino, nel quale sono tutte le cose create, come sono tutte le cose artificiali nella mente dell'artefice. Se dunque l'intelletto divino è misurante non misurato, la cosa naturale poi misurante e misurata, l'intelletto nostro invece è misurato e non misurante le cose naturali, ma è misurante solo le artificiali. La cosa naturale, posta com'è fra due intelletti, si dice vera per riguardo alla sua relazione e con l'uno e con l'altro. Per riguardo alla sua adeguazione all'intelletto divino, si dice vera in quanto adempie a ciò a cui è ordinata dall'intelletto divino. Per riguardo poi alla sua adeguazione con l'intelletto umano, la cosa si dice vera in quanto è per sua natura tale da produrre una vera estimazione di sè; mentre per contrario si dicono false le cose che sono per loro

natura tali da sembrare quelle che non sono, o quali non sono. Ma il primo aspetto della verità è nella cosa prima che il secondo, poichè la comparazione all'intelletto divino è prima che a quello dell'uomo. Per cui anche se non ci fosse l'intelletto umano, le cose si direbbero ancora vere in rapporto all'intelletto divino ».

L'Angelico Dottore dà così un fondamento sicuro ed indistruttibile alla verità umana, non la restringe nel mondo angusto di verità pratica o artificiale (come invece fa Marx), pur riconoscendo il valore particolare di questa, non la chiude nella storia, nè l'affida al libero arbitrio.

Premessa questa chiarificazione sulla verità e sulla necessità che essa implica, e che può in un certo senso inquadrarsi, anche se come diversa od opposta posizione, nel tema delle relazioni generali dei primi relatori, non solo per le conseguenze che si possono tirare circa la tolleranza e l'intolleranza, ma anche per un po' di equilibrio richiesto dall'aver la libertà usurpato la magna pars dell'attenzione del Congresso, credo più opportuno fare alcuni rilievi alle ultime tre relazioni, che sembrano avere un contenuto più concreto e più polemico.

Degne di attenta considerazione, per i particolari spunti di osservazione o di polemica, evidentemente sono anche le altre relazioni, quelle di Guzzo, Boyer, Attisani, Bobbio e Lombardi. Ma in un intervento non si può dir tutto: bisogna necessariamente scegliere e limitarsi ad alcuni punti.

Il Prof. SPIRITO, dopo un elogio dell'intolleranza, che « è tanto più forte quanto più salda è la fede in ciò che si considera vero », e la svalutazione della tolleranza, che è compromesso e ambiguità e « frutto dell'impoverimento spirituale », porta come esempio non se stesso ma i cattolici, distinguendo o rovesciando la posizione e attribuendo alla tolleranza e all'intolleranza di questi ciò che egli vuole forse maggiormente colpire.

« Basterebbe riflettere, tra l'altro, sul comportamento sempre più lassista dei cattolici al di là delle forme di intolleranza politica » (*Libertà e verità*, p. 105) è una sua semplice frase che, con un colpo dritto e l'altro a rovescio, fin dall'inizio scopre l'intenzionale mira delle sue argomentazioni.

Il discorso sulla verità dogmatica (verità senza libertà) e verità critica (verità come libertà) continua prima come accusa dei cattolici, poi come rivelazione d'una profondissima antinomia tra

questi e i laici, in quanto gli uni e gli altri (i primi sostenendo la necessità d'una propria verità, i secondi sostenendo la necessità della libertà di ognuno) sfociano in un estremo dogmatismo.

Il Prof. Spirito annuncia il rimedio: « per poter risolvere davvero l'antinomia — egli dice — non v'è che da porsi in una situazione metafisica la quale sia effettivamente *aperta* e cioè non escluda nessuna posizione diversa » (*ivi*, p. 108).

Questa illimitata apertura gli dà possibilità ora di esporre i suoi due tentativi di realizzazione, cioè il problematicismo e l'onniceentrismo, e l'idea della scienza che unisce e affratella tutti i popoli.

Il tentativo del *problematicismo*, intorno a cui Spirito s'è fermato a meditare, a parlare e ad insegnare per oltre un decennio, si è mostrato un'arma non adatta nè a risolvere nè a porre i problemi della verità e della libertà. « La contraddittorietà del problematicismo è stata riconosciuta nel fatto che il problematico parla e scrive e non può non dare un significato al proprio discorso che pur dichiara inconcludente » (*ivi*, p. 109) afferma lo stesso Spirito. Cose che gli sono state dette tante volte o che avrebbe potuto vedere anche direttamente. Ma a lui nel filosofare piace sempre l'estrema paradossalità, nonostante la forma gentile del suo parlare e garbata del suo comportamento.

E paradossale è l'altro tentativo che egli ora propone, l'*onniceentrismo*, questo passaggio brusco e non giustificato dal « non poter saper nulla di nessuno » al « saper tutto o con significato e valore assoluto di ognuno »: « l'onniceentrista si accorge che non si può non sapere, vale a dire non si può pronunciare neppure una parola senza dare ad essa, nell'atto in cui la si pronunzia, un significato e un valore assoluti » (*ivi*, p. 109).

Ciò « vuol dire che ogni parola ha effettivamente valore assoluto, e che nella sua attualità è quella che è e che, per il fatto di essere, deve essere come è » (*ivi*). Il fondamento oscuro, misterioso di questa posizione è condensato in quest'altra espressione di Spirito: « ogni manifestazione della realtà, e per conseguenza ogni parola e ogni azione dell'uomo, è un'individuazione dell'universo, macrocosmo e microcosmo insieme, libera determinazione in quanto libera espressione del tutto nella parte » (*ivi*, pp. 109-110). Necessità, dunque, e razionalità di ogni manifestazione di realtà, come di ogni parola dell'uomo, sino a raggiungere una tol-

leranza di tale assolutezza da comprendere anche l'atto dell'antionnicentrismo, in modo da dare ragione a tutti.

Ora non è difficile, a mio parere, vedere l'incongruenza di quest'altra estrema posizione, in quanto, per voler salvare tutto, distrugge alla radice la possibilità dell'errore, del falso, e pone un determinismo storicistico che, nel mondo della verità, toglie il respiro per vivere, quasi come il problematicismo. La verità umana è misurata e condizionata dalle cose o dagli eventi, che dai vari atti conoscitivi dell'uomo possono e vengono conosciuti non nella loro totalità, ma sempre in modo parziale. In questa conoscenza c'è possibilità di sbaglio; perciò la necessità della verificaione, della critica, del giudizio, dell'applicazione di tutte le leggi della logica.

Un ultimo passo, per risolvere la questione della verità e della libertà, in un certo contrasto con la posizione precedente dell'onniceentrismo, è fatto da Spirito con la *valutazione della scienza*. Valutazione esagerata, estrema, a danno delle religioni e delle metafisiche, perchè le scienze, o meglio gli scienziati, avrebbero eliminato le opposizioni, unificando le fedi, unendo i popoli e i continenti, e ridando così a tutti la vera libertà. Le scienze avrebbero in sè una metafisica e riflessi vastissimi d'ordine pratico e politico. Lo scienziato — ha detto Spirito — non ha bisogno di uscire dal suo laboratorio per trovare la norma etica. Tutto nascerebbe quindi dalla scienza.

Non si vuole e non si può negare il valore delle scienze, che, sia per le verità particolari che scoprono, sia per le costanze logiche (principi e concetti) che contengono, aprono a volte la via alla filosofia (più volte abbiamo tentato una rivalutazione della scienza da un punto di vista filosofico).

Ma anche qui si manifesta il naufragio di Spirito, nel gettare con cieca fiducia l'ancora della sua navicella filosofica in un fondo che egli non conosce e che altre volte, in altre occasioni, con la sua dialettica, ha rigettato. Buttare alla deriva, con poche battute, tutto il mondo metafisico, tutto il mondo filosofico, tutto il mondo religioso, tutto il mondo etico, tutto il mondo dello spirito, per un professore di filosofia morale non dev'essere un'azione filosoficamente agevole e coerente. La moderazione, più della spavalderia, è consigliabile anche e soprattutto in questi tentativi di soluzione dei problemi di fondo dei massimi e caratteristici problemi dell'uomo, della verità e della libertà.

Inoltre, quella metafisica embrionale che egli scopre insita o immanente nelle scienze è una scoperta fatta da millenni d'anni fa, e l'applicazione dei principi generali della metafisica alle esigenze particolari delle scienze hanno formato oggetto di approfonditi studi che hanno potuto determinare e precisare i rapporti della metafisica e delle altre parti della filosofia con le scienze.

Nel campo etico, la scienza di oggi, così com'è specializzata, potrà aiutarci molto a conoscere la situazione degli individui da indirizzare verso il bene o gli elementi da sperimentare, ma non potrà determinare principi morali da eseguire e fini da raggiungere, nè individuali nè sociali.

Lo sforzo del Prof. CALOGERO (che, a suo dire, non vuol essere soltanto un invito alla buona volontà o un discorso morale o esortativo) nel dimostrare la validità e necessità d'un dialogo, e quindi lo spirito del laicismo, sino a considerare non tanto la difesa della propria dottrina quanto l'atteggiamento di tolleranza o di comprensione che si assume di fronte ad ogni possibile dottrina altrui, sino a confermare « come l'assoluto criterio ideale, a cui vogliamo sempre meglio poter conformare la nostra azione, resti sempre e soltanto la norma dell'intendere gli altri; e come la sola cosa importante sia che essi dimostrino una simile volontà di dialogo, indipendentemente da ogni loro fisica o metafisica differenza di natura, ferina o diabolica, divina o umana » (*ivi*, p. 130), può essere lodevole per il filosofo per il grande senso di umiltà di se stesso e per la grande forza di altruismo che possiede. Non si può negare il valore e l'interesse di quanto il Prof. Calogero, stando alle sue parole, cerca.

Ma bisogna anche qui non esagerare. Bisogna vedere in noi stessi sino a quanto e fin dove e con quali fini si estende questa legge del dialogo o questo spirito di tolleranza e di comprensione degli altri. Soprattutto se è cogente e sincero come viene espresso nelle parole. Anche qui ci sono dei limiti. Io vedo che al di là di un mondo di relazioni, di comprensione o di interesse, con gli altri, ho un mondo tutto mio da salvaguardare; ho problemi miei da risolvere; ho sviluppo di me stesso e perfezione da conquistare; per gran parte del tempo, anche se mi occupo di altri, penso almeno per riflesso a me, sia quando opero il male, perchè allora la colpa o la responsabilità è mia, sia quando opero il bene, perchè allora cerco di conservare o mettere in efficienza la parte migliore di me

stesso; ho dei rapporti di vita interiore, con Dio, che posso spiegare a volte meglio in uno stato di solitudine. Non posso mai sacrificare tutto questo per gli altri; come, d'accordo, non si vuole e non si deve sacrificare il mondo delle relazioni con gli altri.

Un altro punto di disaccordo con il Prof. Calogero è l'inversione del rapporto etico-metafisico. Posizione non nuova, che rimonta a Kant, e che Calogero difende per sostenere il suo discorso. Non conoscenza delle cose come stanno, dei fondamentali problemi della realtà, della natura, dell'uomo, dell'essere, di Dio, per poi capire come ci si deve comportare e per passare all'azione; ma, al contrario, questi problemi non condizionano per nulla nè l'impostazione nè la soluzione del problema del supremo criterio della condotta. « L'etica, dunque, non dipende dalla metafisica, il sapere morale non è condizionato dalla restante enciclopedia dello scibile: ed è anzi l'universo di quest'ultimo che soggiace al suo criterio discriminante, perchè quando si sa che cosa è bene e che cosa è male, si sa anche che cosa è più utile e che cosa meno utile indagare, quali sono le scienze più importanti e le scienze meno importanti » (*ivi*, p. 133).

Che questo possa accadere in alcuni uomini dalla prevalente vita d'azione, che questo possa essere il criterio, e forse anche la conoscenza e la scelta del male, per l'attività degli uomini d'affari, che l'etica abbia principi propri distinti da quelli metafisici, che la manifestazione o confessione della propria persona possa farci conoscere meglio l'intimo dell'uomo, come nella concezione personalistica di Scheler o di Marcel, che questo atteggiamento psicologico, questo senso di fiducia, questa disposizione d'animo, possano a volte giovare alla ricerca e all'approfondimento della verità, si può concedere al Prof. Calogero.

Ma in una valutazione generale di sapere, in una sistematicità ordinata di valori, in una prospettiva filosofica coerente, se non si vuole per forza dare la precedenza alla libertà e alla cieca volontà, a rischio di andare a cozzare con la testa così bendata contro il muro, credo che non si possa impunemente capovolgere la situazione, ponendo a fondamento della metafisica l'etica o a fondamento della verità la libertà. La priorità delle prime è difesa con vari motivi da Aristotele e da S. Tommaso nei libri e nei commenti di Metafisica, ed è una difesa che, a mio parere, resta tuttora valida, come valide per tutto il discorso del Prof. Calogero ci sembrano le ragioni addotte all'inizio contro le eccessive forme

di fideismo e sul ruolo della verità e della libertà nell'attività umana.

Per la tolleranza nel campo etico, e in particolar modo nel campo politico, che apre un'altra lunga serie di problemi, utile può essere lo studio di Kunicic G., O. P.: *La prudenza di governo e il problema della tolleranza* (Sapienza 1959, n. 2, pp. 123-146).

Impostata in modo diverso, in forma più concreta, ma raggiungendo obbiettivi simili a quelli del Prof. Calogero, mi sembra la relazione del Prof. LUPORINI.

Il discorso sulla prima parte, sul problema della verità, anche perchè posta in sede distinta e previa a quello della libertà, ci può trovare in buona parte consenzienti. Ma tanti particolari si dovrebbero e si potrebbero precisare. Cosa che non è possibile fare ora.

Sulla seconda parte, invece, sul passaggio dalle questioni della verità a quelle della libertà, il Prof. Luporini cede alle esigenze dell'ideologia marxista; e poichè la descrizione che Marx fa dell'uomo, secondo noi, è incompleta, perciò la posizione di Luporini non ci soddisfa. Per lui, come per Marx, «l'uomo non è soltanto ente naturale, bensì è un ente naturale *umano*». La relazione che hanno gli individui umani fra loro non è «la generalità interna, muta» della «specie» zoologica. E' quella dei «rapporti sociali», onde «nella sua realtà» ogni uomo è un «insieme di rapporti sociali» (cfr. *Tesi su Feuerbach*, VI). Dov'è il legame del momento umano con il momento naturale dell'uomo? Nella soddisfazione dei suoi bisogni vitali, nella produzione e riproduzione della sua vita materiale. Ma il *modo* in cui ciò avviene (socialmente) differenzia radicalmente uomo e animale, mondo umano e sfera zoologica. «L'animale fa immediatamente uno con la sua attività vitale, non si distingue da essa, è essa. L'uomo fa della sua attività vitale stessa l'oggetto del suo volere e della sua coscienza. Egli ha una cosciente attività vitale: non c'è una sfera determinata con cui immediatamente si confonde». Tra l'agire animale e l'agire umano vi è questa differenza essenziale, in quanto il secondo è, anche nelle sue forme più primitive, in quanto già umano, un agire finalistico (ossia un agire secondo la *rappresentazione* di fini, secondo disegni o progetti) (*Verità e libertà*, p. 149).

Ora, per la concezione dell'uomo come «insieme di rapporti sociali» vale quanto è stato detto circa la legge del dialogo di

Calogero. L'uomo supera, è vero, la specie zoologica; è anche un animale sociale; agisce per fini; questa però è una concezione incompleta, potremmo forse dire esteriore dell'uomo: lascia infatti da parte la sua natura più intima e più spirituale e il suo rapporto con Dio, il regno della vita di elevazione, di perfezione, di amore.

Max Scheler, per portare un esempio che nel nostro tempo distingue nell'uomo, come fanno Luporini e Marx, l'aspetto biologico o zoologico da quello più propriamente umano, mette in evidenza la superiorità dell'uomo sugli animali, non per la forza fisica o per la destrezza e agilità, perchè in questo spesso gli animali sono superiori all'uomo, nè per i soli rapporti economici con gli altri simili, ma per i valori dello spirito, e precisamente per l'ordinazione a Dio, che specifica la vita dell'uomo e costituisce la persona umana. La percezione delle cose in quanto valore si ha per atti emozionali, per amore. La più profonda intesa, la vera comunicazione, la perfetta società si ha quando, volendo vivere con gli altri, sentiamo con gli altri e siamo uniti ad essi nell'amore.

Scendendo quindi su di un ordine pratico e di relazioni umane, come lo stesso Marx considera il problema della conoscenza, si constata che la vita dell'uomo, non quella zoologica ma quella più propriamente umana, non si esaurisce e non si chiude nell'economia o nella libera produzione, superiore ai propri bisogni (che non spiega d'altronde un inutile sciupio di forze), ma si apre ad altri valori superiori, che postulano una gerarchia e un ordinamento. Pur senza accettare in tutto la posizione accentuata di Scheler, si può dire che questa è l'atmosfera ideale o di vita più propria del Cristianesimo, esplicito in tanti pensatori e implicito in tanta parte dell'umanità.

L'uomo è un animale ragionevole o, come oggi si usa dire, spirituale, predito di intelligenza (capace di apprendere la verità, di formulare concetti universali, di giudicare, di raziocinare, di formare un linguaggio, di applicare costanze o principi valevoli per ogni uomo ed ogni tempo) e di volontà e di libertà, che, con il raggiungimento dei suoi fini, dai più immediati fino all'ultimo, dispone delle conoscenze che offre l'intelligenza e di mezzi che Dio e la natura pongono a sua disposizione.

In conclusione, a spiegazione dell'indovinello proposto in questo Congresso, se cioè si può essere tolleranti senza essere scettici, e intolleranti senza essere dogmatici, penso che con il fatto che

si debba accettare la verità da qualsiasi parte essa venga e che la reciproca fiducia debba regnare tra gli uomini di pensiero o ricercatori di verità, con questo amore alla verità e con questo spirito di libertà, si possa dire che si può essere tolleranti senza essere scettici.

Considerando inoltre la necessità insita nella verità, come categoria ineliminabile dello stesso pensiero, per la luce che la stessa verità immediatamente offre all'intelligenza dell'uomo che si applica a conoscere e indi ad agire, penso che in certo qual modo possa anche dirsi che si può essere intolleranti senza essere dogmatici.

In ogni caso, più che la tolleranza e più che la scienza, ciò che ci unisce è la verità.

Roma.

BENEDETTO D'AMORE O. P.

VALORI E DISVALORI NEL ROMANZO CONTEMPORANEO

Nell'ultima sua opera rimasta incompiuta, *I giganti della montagna*, Luigi Pirandello immaginò un mito tragico e terribile; immaginò che gli uomini distruggessero la poesia nel mondo, non per volerla rifiutare, ma perchè, poveri servi fanatici della vita in cui lo spirito non parla, ma potrà domani parlare, rompevano, come fantocci ribelli, i servi fanatici dell'arte, che non sanno parlare agli uomini, perchè si sono esclusi dal loro mondo, non appagandosi dei propri sogni, ma pretendendo di imporli a chi ha altro da fare che credere in essi.

Nel mito pirandelliano c'è la condanna all'artista puro e disinteressato, che si astraie dalla vita e rifiuta di conoscerla e finisce perciò con l'essere travolto ed isolato da essa. C'è il presagio della necessità del così detto « engagement » dell'artista, la dichiarazione dell'assurdità della posizione dell'artista puro, che si rifugia nei suoi sogni, senza partecipare alle lotte, alle sofferenze, alle miserie, alle vergogne del suo tempo.

La figura dell'artista puro in effetti oggi è una figura assurda nel mondo.

Ogni artista vive nella crisi della società contemporanea, partecipando ad essa e contribuendo a chiarirla o ad approfondirla con l'opera sua. Egli può compiere un tentativo di ribellione e tentare di evaderne, non riuscendo poi che a farne sentire più acuta la drammaticità, oppure testimoniare la rassegnazione, il torbido e chiuso adattamento ad essa, l'avvilimento spirituale e morale a cui in essa l'uomo si condanna. A questa seconda categoria di artisti, in questo atteggiamento, ci appare lo spirito del romanzo contemporaneo, una delle testimonianze più vive e palpitanti del nostro tempo. Intendiamo parlare del romanzo in generale, non di quello dichiaratamente espressionista o futurista che rientra in schemi programmatici determinati; intendiamo parlare della nar-

rativa, cioè della forma d'arte che dal secolo XIX ha assunto importanza sempre maggiore nella vita, nel costume e nella storia.

« Il romanzo contemporaneo — scriveva il Gioberti — è, come un giorno l'epica, la più viva documentazione degli atteggiamenti della vita degli uomini ». Ed è vero. Superata la moda del romanzo storico, così intimamente legata agli schemi romantici, il romanzo è progressivamente divenuto, per quanto liricamente trasfigurato, il documento più vivo delle ansie, dei turbamenti, degli avvenimenti storici e spirituali della generazione da cui si è espresso.

Oggi come non mai, esso ci appare in questa luce particolare e con questo particolare carattere, sia che documenti realisticamente una serie scoperta di avvenimenti, sia che si mostri come rappresentazione di vita isolata e frammentaria, maturata dall'intimo nell'ansia di un mistero da cui l'uomo si sente oppresso e schiacciato.

Esso ha sempre un carattere di rappresentazione interiore, in cui i fatti appaiono più interessanti nelle loro cause che nei loro effetti, nella loro origine piuttosto che nel loro svolgimento. Forse con ancora più accorata passione dei contemporanei tentativi estetici, esso testimonia lo stato di disagio della civiltà moderna, a cui sono venuti a mancare i valori universali che ne avevano costituito fino a ieri l'equilibrio e la possibilità del dialogo umano e che cerca in se stessa il sollievo delle sue sventure, rifiutando di alzare lo sguardo al di sopra e al di fuori dell'uomo.

Umano, troppo umano. Le parole di Nietzsche sono a questo proposito chiaramente indicative, anche se oggi, come non mai, in altri momenti storici, la narrativa si lega alle contemporanee esigenze filosofiche. Il suo personaggio, quasi sempre inadatto a vivere in società, a comunicare con i suoi simili, è l'oggettivazione dell'anima dell'artista, che sente in se stesso anche la tragedia dei suoi simili con i quali riesce ad avere così faticoso contatto. Distrutto ogni mito, perduta ogni certezza spirituale, la narrativa tradizionale bene organizzata e costruita ha perduto il suo senso, la parola tradizionale ha smarrito la sua efficacia. Malgrado alcuni elementi di differenziazione stilistica insiti nelle stesse qualità formali di struttura della prosa, non è possibile non avvertire in essa la stessa disperata energia di rinnovamento dei contemporanei momenti e movimenti estetici, il drammatico tentativo di rompere con l'arte l'angoscioso peso dell'umana solitudine e di superare la scissione fra la letteratura e la vita. Oggi, il romanzo ponendosi con le filosofie più scettiche all'avanguardia della ri-

volta, per scardinare lo stato sociale o per denunciare la passività umana, cade nella contraddizione di una ribellione che si esaurisce nella fase distruttiva.

Mentre Camus, nell'irrealizzabile tentativo di trovare una spiegazione razionale, nei chiusi limiti dell'immanenza, ad un mondo assurdo ed affascinante, afferma che il suicidio è il problema principale della vita e Pavese porta fino in fondo le conseguenze dell'insolubile problema, la letteratura narrativa esaspera i suoi temi fino alla più rigorosa documentazione degli umani fallimenti. Essa mette in luce i lati più deplorabili della natura umana, le situazioni più scandalose e patologiche, le piaghe dell'esistenza, in cui si nega la dignità stessa della persona umana.

Il male appare l'unica realtà dell'uomo e in esso si svuotano di ogni valore anche i miti politici e sociali che appaiono in tanti aspetti dell'odierna letteratura, ma che, presupponendo una società rinnovata dal lavoro, presuppongono anche quell'umana perfeibilità che contraddice con l'impostazione spirituale di opere che pongono l'autenticità dell'uomo nel delitto e nella solitudine.

Sotto questo aspetto negativo, l'attuale narrativa documenta le aberrazioni e gli smarrimenti di un'epoca catastroficamente contrassegnata dal crollo delle sue ideologie e dei suoi sistemi, dal nichilismo morale, dall'impossibilità di nutrirsi di un comune pensiero, ed ha la sua importanza storica proprio nel fatto che tale suo negativismo morale, tale nullificazione di valori spirituali, mostra un'intima e significativa contraddizione. Il disperato livore verso la vita che dovrebbe imporre l'impossibilità di credere in un pensiero universale e di comunicare con gli altri, spinge in realtà l'autore, interprete della comune disperazione, ad accogliere come verità universale la sua privata verità, ad uscire dal silenzio, per lanciare un accorato messaggio. Lo smarrimento delle dimensioni del reale, la disumanizzazione dei valori primordiali, proprio per il loro esasperato vigore, impongono il contatto con la fluidità della vita, la concretizzazione dell'arte, al di sopra del silenzio che sarebbe logico e conseguenziale, in una parola che finisce con l'essere doloroso anelito ad una irraggiungibile pace.

Da quale stato d'animo e da quali premesse filosofiche nasce l'attuale posizione del romanzo? Essendo esso frutto ed espressione della più assoluta singolarità di personalità e di stati d'animo, non lo si può inquadrare in definite classificazioni e categorie, ma non si può del resto non rilevare come esso si esprima nelle sue esi-

genze e nelle sue manifestazioni, dalle due forme più clamorose del pensiero contemporaneo: la psicanalisi e l'esistenzialismo, come anzi si trovi alla confluenza di essi, attingendo in uguale misura dall'uno e dall'altra.

Si è giustamente osservato che i pensatori dell'esistenzialismo sono più i creatori di un'atmosfera spirituale che i costruttori di un sistema. In tale atmosfera, in cui l'uomo si sente impegnato nella decisione assoluta del riconoscimento della propria finitezza, ogni esistenza si scopre finita e deve rinunciare alla sua assolutizzazione. Si impongono perciò allora inevitabilmente il rifiuto e la negazione di Dio, il riconoscimento che la vita è fallimento e naufragio. Tale rifiuto e tale riconoscimento, sostanzialmente simili, pur diversificando nelle espressioni estetiche, sono le due direttive fondamentali del romanzo contemporaneo, quella di Sartre e di Kafka, a cui si ricollega buona parte della narrativa odierna.

In essi l'esistenza può scoprirsi nel suo realizzarsi come struttura dell'essere e in questa scoperta riconoscere il suo limite, scoprirsi come infinito mancare, come slancio verso un irraggiungibile assoluto.

Se libertà e vita non esistono e nemmeno il passato ha senso, in quanto, se tutto è dato e concluso, nulla ha più valore davanti al presente e all'avvenire, l'uomo, una volta nato, non può che sentirsi schiavo del vano desiderio del vivere che gli fa sentire ancora più tragica la sua finitezza. Se tutto è determinato, così come è determinata ogni risposta che il pensiero può dare al problema della realtà nell'ansia di affermare la sua esistenza, al di sopra della sua nientificazione, l'uomo afferma l'esigenza di tramutarsi, di rinnovarsi, di creare, di trovare contro l'irraggiungibilità dell'eterno valore, la volontà di spezzare il cerchio in cui è rinchiuso. Dal caos primitivo della sua nientificazione, attraverso l'arte, che sembra risolvere il mistero dell'essere e dell'esserci, l'uomo può quindi rinascere a se stesso. E' proprio per questo che il romanzo assume la sua giustificazione e che il vero esistenzialista che, per essere rigoroso e conseguente, dovrebbe ridursi al silenzio, può, attraverso l'immagine e la parola, illudersi di possedere quel mondo che non si fa mai possedere.

Qui consiste il più alto valore del romanzo contemporaneo. La natura è il mondo del bisogno, del primitivo timore di annullare la propria personalità; contro di essa, si leva la personalità che vuole affermare se stessa, che cerca il riscatto. La sua ango-

scia, la sua incapacità di rassegnarsi alla sorte, rappresentano il momento dialettico che precede il momento della fantasia, dell'arte, in cui tale angoscia si obiettivizza e si libera. Proprio grazie a tale angoscia, l'uomo evade dallo stato di natura in cui non si sentirebbe minacciato dal rischio di perdersi nel nulla perchè ignorerebbe persino il pericolo di smarrire il rapporto fra pratico e teorico, economia e legge morale, agire e sapere. Proprio grazie a tale angoscia, l'uomo si afferma in quanto uomo nella sua vivente storicità, e supera quella natura che, proprio per tale situazione di oggettivazione, diviene il rischio della sua disintegrazione, per risorgere come spirito in una forma etica di civiltà, al di sopra dell'istintiva e primordiale economicità. Tale processo dialettico, tanto più avvertibile nell'uomo moderno che sente la sua personalità dissociata e sconnessa, è quello per cui l'arte si giustifica e la storia si svolge. L'esistenzialismo, riproponendo filosoficamente questo problema, ha posto in evidenza non la sua possibilità di soluzione, quanto piuttosto l'esperienza della crisi con tutta la sua tragica passionalità, il suo rifiuto di razionalizzazione e la sua esasperazione lirica. Il dramma del superamento nella natura al piano delle categorie dialettiche con tutti i tormenti inerenti al naturale senso di colpa che ne derivano, è quello stesso che posto da Kierkegaard e Heidegger, si risolve in arte nelle pagine di Novalis, Thomas Mann, Rilke, Eliot, Proust.

E' il dramma dell'esistenza umana, posta davanti al perchè di se stessa, della solitudine di fronte a Dio, del nulla angosciato che provoca il terrore e la consapevolezza del terrore. E' proprio questa consapevolezza che, permettendo di uscire dall'indistinta e confusa sensazione dell'angoscia, consente al filosofo e all'artista di razionalizzarla e di trasformarla in forma estetica. Heidegger e Sartre, Kierkegaard e Kafka, si incontrano sullo stesso piano di ricerca. Naturalmente, la nota dominante di questa situazione di disagio insita alla stessa natura umana è il dibattersi nell'ansiosa ricerca di una giustificazione di se stessa.

L'atto di Abramo, considerato da Kierkegaard, per quanto lo si voglia interpretare come un atto di libera decisione, mantiene sempre un suo inesprimibile ed inafferrabile segreto che si deve ricercare nella stessa azione umana, nella tragica ambiguità della situazione dell'individuo costretto a fare della libertà il tema centrale della sua vita senza speranza, il problema della totale responsabilità e della totale solitudine. Il problema stesso della moralità

si pone allora su un piano diverso divenendo, anzichè il riconoscimento di un valore oggettivo e trascendente a cui conformare la propria linea di condotta, la desolata ricerca della propria libertà, in una decisione a priori ritenuta vana. La libertà fine a se stessa, proprio perchè si rifiuta a uno scopo esterno e finale, diviene lo stesso fondamento dell'essere dell'uomo, un valore assoluto sia pur negativo. Come nei più rigorosi postulati freudiani, non dirige l'azione, ma è l'azione stessa, nella sua immanenza e fatalità; azione che è azione in assoluto, che fine e conseguenza non possono in alcun modo influenzare. La responsabilità si fa disperatamente irresponsabile. Questo giustifica esteticamente l'anarchia morale dei personaggi sartriani e di tutti i personaggi dei molti romanzi a sfondo più o meno esistenzialistico. La legge, per cui la rinuncia all'anticipata determinazione di un valore, può creare di per sè un valore, li obbliga ad un determinismo di nuovo genere, in cui l'uomo, posto come problema a se stesso, è costretto a riconoscere su di sè il mistero che lo domina, a sentirsi al centro del mondo come libertà e possibilità sotto la continua minaccia dell'autoannientamento. Ogni sua scelta può essere peccato, in quanto la sua libertà può essere pagata con l'irrazionalità e la negatività. Ma anche il peccato ha assunto ormai un aspetto diverso da quello conferitogli dalla morale tradizionale. Esso è la disperazione, la perdita del rapporto con l'essere, la certezza che il mondo è davanti a noi e non siamo noi che lo rendiamo possibile. Esso è uno sfasamento di dimensioni che rende impossibile disgiungere il bene dal male, il vero dal falso. Nello sforzo di creare un'esistenza autentica che si svolga non in una positività illusoria, ma in una concretezza reale, l'esistenzialismo finisce col porre in dubbio gli stessi criteri di distinzione tra bene e male, col generare un'atmosfera di ambiguità.

André Gide, nel suo saggio su Dostojewskij, rileva come ne *I demoni*, il grande romanziere russo ponga pericolosamente vicini fra loro bene e male, come ne *L'idiota*, i valori di stupidità e di intelligenza siano posti pressochè sullo stesso piano.

Sartre mostra nei suoi personaggi un'ambiguità che, per essere troppo arbitraria, finisce per diventare deterministica. Nella confusione e indeterminatezza dei valori, appare logico giungere al positivo attraverso il negativo, riconoscere la crisi per uscirne, ammettere la limitazione della vita umana, per non soffocarla nella banalità che sgomenta Heidegger e in cui si estrinseca l'angoscia

che può essere sia l'angoscia del colpevole che aspira al bene, sia l'angoscia di chi sente il bene come irraggiungibile.

E' lo stato di incertezza e di ambiguità in cui l'uomo e l'artista contemporaneo si dibattono senza via d'uscita. Resta la possibilità di cogliere nella parola poetica quell'essere che non si può mai cogliere nella razionalità del pensiero.

L'uomo che esiste, ignorando le ragioni del suo esistere e sapendole irraggiungibili, che sente nell'angoscia la costante presenza del negativo, può cogliere solo la rivelazione, ma non la presenza del positivo e in questa rivelazione esplicitare l'unica sua forza, ritrovare nello smisurato mistero l'unica misura che gli è consentita.

Se la verità si nasconde, nella parola che cerca di sondarne l'incognito, essa lascia una traccia di sè, lascia nell'arte la realizzazione della verità nella forma, l'unica possibilità di rapporto fra l'esistenza e l'essere. L'uomo, esiliato nella quotidiana banalità, può riscattare se stesso nell'unica rivelazione consentita, ed in essa richiamarsi ad una nuova consapevolezza. E' su questa tecnica che può svolgersi il romanzo contemporaneo, espressione di un negativismo che sfocia da una parte in una corrosiva frantumazione di valori e di ideali, dall'altra, nell'ansiosa ricerca dell'unico possibile e valido recupero. La letteratura che si propone di indagare la condizione umana nella sua interezza, vuol essere un urgente richiamo alla vita e ai suoi problemi, anche se spesso finisce col depauperare la vita dei suoi più autentici valori.

A questa tematica si innesta, per spontanea convergenza, l'influenza della psicanalisi e dei suoi urgenti richiami all'irrazionalità dell'inconscio.

Freud ha aperto con le sue dottrine scientifiche quella strada che già Dostojevskij aveva percorso con il suo *Uomo del sotto-suolo*, dando realtà poetica a una schiera di personaggi anormali, nevrotici, schizofrenici, aggravati non solo dal peso della loro realtà esistenziale, ma del loro substrato psicologico complesso e contorto.

Le istanze della letteratura, della vita, della psicologia, convergono su di essi, superando o deliberatamente trascurando ogni valore etico, in un cerebralismo che giunge fino ad una chiaroveggenza allucinata ed agghiacciante. L'umanità viene dimenticata nella morbosità patologica dei soggetti e dei temi; i personaggi vivono nella loro alterata psicologia, che viene, senza pudori, messa violentemente a nudo.

L'anormale diviene consuetudine e normalità, il razionale ap-

pare piatta monotonia. Dalla disperata constatazione della solitudine dell'uomo, in un mondo assurdo che lo domina e lo schiaccia, nasce, in un anelito di amore disperato il senso angoscioso di una irreversibilità del mistero e del conflitto di cui solo la morte può essere la soluzione.

L'irrazionalismo, che già nel dramma di Pirandello aveva trovato la sua angosciosa e appassionata attitudine, si esaspera in un cosmico tormento. La vita di ognuno si atomizza nella molteplicità del gesto, nella relatività dell'azione, nel disgregamento della personalità. Non solo si sperdono i valori, ma si sperde il soggetto.

Con l'introduzione dell'influsso freudiano, non ci si limita a partire dall'esistenza piuttosto che dall'essenza, ma, nell'illusione di una impossibile soggettività, si presuppone dall'origine una nullificazione dell'essere. L'uomo, uno, nessuno, centomila, come le infinite immagini riflesse in uno specchio rotto, si sente smarrito in se stesso e cerca di ritrovarsi nell'unica oggettivazione possibile che è appunto quella della letteratura in cui, raccontandosi, cerca di chiarire se stesso.

C'è sempre il rischio che i personaggi si svuotino di umanità e diventino maschere simboliche o che la narrativa si riduca a un documentario appassionato ma cronachistico. Molte opere sembrano scritte col prestabilito proposito di dar coerenza ai postulati di una teoria filosofica imposta a priori. Anche quando l'opera d'arte si sostiene come tale, essa resta la più sconcertante testimonianza della forma mentis e dello spirito di una generazione di fronte a cui il rifiuto della metafisica ha aperto un incolmabile vuoto e per cui la filosofia ridotta a fenomenologia ha scardinato ogni ordine tradizionale. Inevitabilmente l'irrazionalismo degrada verso l'immoralismo, verso il sadismo intellettuale che disgrega valori e sentimenti in un insolubile problematicismo, in una parossistica esasperazione.

Il singolo, nelle sue passioni urlanti, nei suoi torbidi spirituali, nella sua scoperta istintività, diviene la categoria a cui l'universo si rapporta.

E' un quadro di desolazione, da cui si può però trarre un elemento positivo per assurdo se si considera, attraverso di esso, la desolata e polemica denuncia di un disagio autenticamente vissuto e sofferto. L'imposizione della realtà esistenziale è un angosciato richiamo alle umane possibilità; l'uso, a volte meccanico e morboso della psicanalisi indica l'esigenza profonda di un'indagine, di un approfondimento dell'animo umano. Malgrado tutto, c'è nel ro-

manzo contemporaneo l'esigenza di un ritrovamento dell'uomo nella sua integralità, l'ansiosa smania di evasione da quella immanenza da cui l'artista, come tutto il mondo da cui e per cui si esprime, si sente tragicamente vincolato. Dalle catene che esso stesso si è creato, l'uomo che si incarna nell'artista lancia il suo grido di angoscia che tanta maggiore pietà suscita quanto più cinicamente si esprime proprio perchè il cinismo è l'espressione di un'insuperata tragedia. Se consideriamo la nascita e lo sviluppo di questa tragedia, ossia l'evoluzione storica del romanzo contemporaneo, ci accorgiamo che, rotto il vincolo dell'unione con Dio, l'uomo moderno è ricaduto su se stesso, cedendo all'impulso della confessione piena e totale in cui possa rivelarsi completamente.

Dall'illusione di estrema soggettivazione propria del mondo romantico ha derivato la superba speranza del suo dominio sul mondo. Alteramente rifiutando la felicità celeste, ha creato una ricchezza terrestre, che ha valorizzato nella scienza e categorizzato in una filosofia di gelida e assoluta immanenza. Ma poichè tale immanenza, rischiando di livellare socialmente la sua personalità, ha finito col non bastargli, la sua anima assetata di infinito e di eterno, ha cercato di sostituire ciò che aveva rifiutato con una disperata ricerca di tale infinito in se stesso, spingendo fino ai più parossistici estremi l'introspezione psicologica. Nel linguaggio allusivo ed ermetico, allucinato e sgomento, si nasconde il geloso segreto di anime che vorrebbero giungere agli abissi della coscienza ma sentono la desolata limitazione delle proprie forze. Da questa impostazione estetico-spirituale nasce il nuovo romanzo che viene, nelle sue fondamentali esigenze, a coincidere con quella scoperta dell'universalità della condizione umana che si pone al di sopra persino della storia e della civiltà. Il paesaggio e la descrizione di esso, tipica espressione di quell'anelito alla natura che rientra negli schemi romantici, perdono il loro carattere di essenzialità. Il sentimento non prevale più sulla ragione; si crea una nuova mitologia in cui l'uomo, visto nelle prospettive marxista ed esistenzialistiche, si accampa come tragico spettro di se stesso. Marx e Nietzsche, Sartre e il comunismo russo, pianificando ed esaltando l'individualità umana, rappresentano i due poli di quel processo di decomposizione, in cui la liberazione della specie umana appare sempre più problematica.

La crisi che si riflette e si esprime nel romanzo, manifesta ed esprime i terrori della società contemporanea, angosciata da quel-

l'individualismo kafkiano che esprime ciò che succede quando l'uomo, ridotto alle proporzioni di un individuo chiamato alla vita da una forza incomprensibile, si dibatte sotto il peso di un enigma di cui non troverà mai la chiave. I personaggi non più uomini ma vittime, oppressi dallo spazio e dal tempo, divenuti assurdi e incomprensibili, sentono che il mondo esteriore non è la loro unica origine e che la realtà non si spiega, malgrado le loro investigazioni scientifiche, perdono persino la coscienza del peccato perché tutto è peccato e la storia è un mostruoso strumento di sventura. La condizione umana è perciò la negazione del provincialismo, del colore locale che aveva eretto nel momento veristico tante ideali barriere fra uomo e uomo. L'uomo è dovunque uguale, travolto nel ciclo di grandi conflitti ideologici, angosciato da disperazioni rese più attuali dagli inumani travagli politici degli ultimi cento anni. Se egli vuole nel romanzo ritrovare se stesso, deve compiere una indagine analitico-psicologica, raggruppare i fatti dell'esperienza secondo un senso diverso da come sono stati percepiti, penetrare in un mondo di cui anch'egli porta la responsabilità ed il peso. Non può certo, come nella composizione del romanzo analitico dell'epoca positivista, esaminare il mondo con la stessa freddezza dell'obiettivo fotografico, ma cercare (ecco l'arte di Malraux, Gide, Bernanos, Huxley, Camus) una spiegazione totale che non riuscirà mai a trovare, ma che impegna ugualmente tutto il suo spirito. Questo impegno è tanto più obbligante, in quanto tutta la civiltà occidentale, dominata da una visione letteraria del mondo, chiede al romanziere la chiave dei suoi segreti tormenti.

Impossibile fermarsi alla descrizione oggettiva della realtà, senza addentrarsi nella conoscenza metafisica delle cose, impossibile ritornare alla linea tradizionale della creazione artistica. Anche i tentativi compiuti in questo senso dal neorealismo italiano e dal documentarismo sovietico tradiscono l'esaurimento di tali forme.

Oggi più che mai il romanzo testimonia l'incontro fra il destino dell'uomo e il suo linguaggio. Se la poesia è in crisi per il desiderio di uscire dalla sua posizione esoterica e di scoprire l'universalità dell'uomo nell'individualità del poeta, il romanzo col suo linguaggio accessibile ed aperto si sostituisce ad essa, raccogliendone l'inesprimibile, ma inequivocabile messaggio. Per far questo naturalmente non può definire l'uomo nella banalità delle azioni quotidiane. Il realismo di questo genere rappresenta una volontaria mutilazione e alterazione della realtà. Vediamo il più chiaro

esempio di ciò nel romanzo nordamericano che, secondo la programmatica intenzione dei suoi autori, vuol dimenticare la vita interiore che appare impedimento allo svolgimento della vita esteriore e finisce col costruire un universo astratto che la realtà autentica smentisce. Il suo pessimismo appare il simbolo di un mondo senza speranza e i personaggi vivono in esso con gesti automatici ed impersonali. La sua rivolta è sterile, perchè, pur entrando nel vivo di ben determinati problemi sociali e morali, cerca di risolverli su di un piano solamente umano. Il romanzo di una società che ha postulato il benessere materiale come prima ed intrinseca necessità finisce col cadere in un paganesimo che è speciosa apparenza di una felicità senza divieti che non appaga, ma lascia l'inevitabile scontento di una vita che si esaurisce nei suoi stessi termini.

Nell'opera di Faulkner appare la tristezza di una società in disfacimento, nell'opera di Hemingway la lotta titanica contro il destino, nella cruda sensualità di Caldwell l'esasperazione inappagata della carne, nel romanzo di Steinbeck l'eroica quanto vana resistenza dell'uomo contro la società, nell'espressionismo di Dos Passos l'inafferrabilità dell'equilibrio dell'uomo nel suo mondo, nella pagina di Fitzgerald il mito di un'irraggiungibile pace. In tutti questi autori, inevitabilmente, dolorosamente, si avverte la tragica incapacità del personaggio di aderire alla vita sociale e di trovare al di fuori delle proprie convulsioni e dei propri tormenti, un termine ed un valore per cui valga la pena di sopportarle. Persino la prosa ossessiva di Gertrude Stein, di cui si è detto che scriveva come Picasso dipinge, riflette nel suo europeistico psicologismo, il determinismo biologico a cui la razza umana è condannata con l'esaurimento della somma dei suoi desideri e delle sue energie. Questo determinismo così profondamente sentito da tutta la narrativa contemporanea e che la narrativa americana accetta senza porlo in discussione, provoca nella letteratura europea proprio quella reazione da cui il romanzo si genera.

Per Camus il romanzo nasce con lo spirito di rivolta.

Se la classicità ha creato una letteratura accondiscendente, egli dice, il travaglio della nostra epoca ha creato una letteratura dissidente e rivolta, culminante in quella desolata presa di posizione contro la realtà che è come una sfida determinata da uno sforzo eroico e appassionato quanto inutile.

In tale letteratura, la vita, moto affannoso che non trova mai la sua consistenza, si stabilizza entro una forma, l'esistenza umana

localizzata nella sua banalità, diviene un destino, la realtà viene corretta e trasfigurata in una gara con Dio stesso, autore di quella creazione che l'uomo nella sua ribelle eversione, vuole ricreare a suo modo.

Camus porta ad esempio i due tipi di romanzo che si offrono oggi al mondo contemporaneo e al romanzo americano senza analisi e senza memoria, contrappone il romanzo di Marcel Proust, in cui l'autore sceglie, dall'abisso del suo passato, i ricordi dei momenti vissuti che sarebbero altrimenti dissipati e dispersi. Con essi, l'autore crea un mondo parallelo a quello già esistente e una eternità senza Dio in cui l'uomo si erige a giudice di se stesso. Nella *Recherche du temps perdu*, ricorrono i temi del romanzo contemporaneo: l'angoscia, la memoria, il tempo, l'io e la sua perenne distruzione, la conquista con l'arte, di una natura immortale che trionfa sulla fluidità delle cose. Un dualismo assillante di gioia e di dolore, di anelante possesso dell'altro che sempre ci sfugge, pervade i personaggi. Il passato, mediante la memoria, si inserisce nell'opera d'arte e vi si stabilizza. Dice Schopenhauer che noi moriamo ogni giorno a ciò che fummo e che nulla è più inconsistente della personalità che crediamo di possedere. La relativa permanenza della nostra vita è dovuta ai nostri doveri estrinseci, alle nostre funzioni sociali. La persona può salvarsi solo mutandosi in personaggio, può sfuggire alla fluidità che la distrugge solo rendendosi irricongoscibile. Il tempo è il principio costitutivo dell'esistenza.

L'uomo, limitato dalla nascita e dall'ambiente, può trovare la sua libertà solo nel futuro che diventa passato, solo rendendo infiniti i limiti che rendono finiti la sua vita concretizzandosi in un ritorno, in un ritrovamento interiore come tema del suo destino, in una perenne realizzazione della struttura dell'essere. Per l'uomo che non sa ritrovarsi, il tempo è solo passato, il presente è fissato dagli eventi, la vita è una deterministica catena di eventi: realizzato un fatto, si svolge la serie dei fatti. Per la filosofia dell'essere, che tenta l'affrancamento della personalità, il tempo è un movimento che va dall'avvenire verso il passato e che dinamicamente accampa le esigenze del pensiero pensante sulla realtà cristallizzata e definita.

Per il romanzo che a tale filosofia si riallaccia è doveroso superare la banalità dell'enumerazione dei fatti, rifiutare la cronaca, affrontare quella parte della vita che i classici ignoravano. In questo modo, anche se spesso cade nel documentarismo saggistico,

anche se spesso cade nel compiacimento di questa o quella posizione politica, travisando il suo iniziale proposito, esso riprende l'autentica missione della narrativa, porta fino in fondo la rivolta contro un ottimismo ormai insostenibile, proprio per ritrovare la vita nel momento in cui essa è più autentica e reale. Il processo di evoluzione del romanzo verso una conoscenza integrale deve necessariamente giungere all'incontro e al superamento del problema teologico, cioè di quel problema che, proprio nel rifiuto della moderna generazione, dimostra la sua imprescindibilità di soluzione. E' proprio Malraux che in un saggio su Goya, scrive che l'uomo non vale se non in quanto esprime ciò che lo supera.

« Per distruggere Dio e dopo averlo distrutto, lo spirito europeo annientò tutto ciò che poteva opporsi all'uomo: giunto alla fine dei suoi sforzi, come Rancée, dinanzi al corpo dell'amata, non trovò altro che la morte ». Scoperto un mondo le cui dimensioni si estendono oltre il percepibile, Malraux ripudia la gerarchia cristiana e quella marxista, nella ricerca ossessiva di una gerarchia decisiva, in cui l'uomo si innesti col cosmo. E Camus, dopo aver constatato che « la storia della rivolta è, nel mondo occidentale, inseparabile da quella del cristianesimo », dopo aver rilevato che tutte le anarchie e rivoluzioni dell'uomo si sono concluse con la sua schiavitù, afferma: « la scelta resterà aperta fra la grazia e la storia, Dio e la spada ».

Sono le dichiarazioni tormentose di un'impossibile e pur cercata evasione dall'immanenza, nel presagio dell'esistenza di Dio, avvertita nel dolore dell'uomo.

E' anche questo un problema comune all'esistenzialismo e alla crisi contemporanea. L'eternità di Dio, che non può mai porsi in rapporto col divenire, la sua trascendenza che non permette all'uomo, secondo Jaspers e i filosofi dell'esistenza, di attingerlo e di comprenderlo, determinano lo stato d'angoscia dell'umanità, incapace di comprendere in esso le sue origini e il suo destino. Dio resta l'orizzonte irraggiungibile e incontestabile che distrugge ogni orizzonte umano che si accampi come definitivo. L'umanità se ne trascina perennemente il tormento anche nel più estremistico rifiuto, anche nella più spirituale adesione al contrapposto di Dio.

Come nelle forme più esasperate dell'arte figurativa, anche nel romanzo è presente la traccia di una tentazione demoniaca. Essa si manifesta, sia nel titanismo, negazione della realtà trascendente e glorificazione dei valori umani collocati in una sfera quasi

mistica, costante storica ricorrente, dal Manfredi di Shelley al superuomo di d'Annunzio, sia nel satanismo, imitazione di Satana, ribellione della natura contro il creatore, dovuta non solo all'orgoglio, ma anche al mancato riconoscimento della propria inferiorità. Tale mancato riconoscimento subito dall'anima come una condanna, obbliga a respingere ogni valore etico e religioso, a venerare la propria dannazione, a rovesciare l'omaggio in insulto, la ricerca della felicità, in disperata rinuncia. Satana nel romanticismo e nel decadentismo divenne a volta a volta il simbolo della rivolta alla religione, dell'evoluzione scientifica, dell'inquietudine intellettuale, della seduzione amorosa, della ribellione titanica. Il sovvertimento dei valori, iniziato nel suo nome e mantenuto in un primo tempo in una sfera ateologica, ha poi degenerato in affermazioni blasfeme, in una esaltazione quasi rabbiosa di amoralità. Una connivente complicità demoniaca nella vita e nella creazione si estende nell'arte come una vertigine. Il fascino di tale complicità prende tutti gli scrittori della metà dell'ottocento in poi, prendendo i suoi presupposti dalla filosofia di Marx, di Engels, di Nietzsche, dalla scienza di Freud, dai sistemi politici assurdamamente totalitari. Da Flaubert a Dostoevskij, da Coleridge a Proust.

Non sfuggono a queste suggestioni neppure gli autori cristiani come Papini e Berdajeff. André Gide, assertore del principio che col bene non si può comporre, intende addirittura il satanismo come mezzo di collaborazione artistica.

In che cosa consiste il satanismo del romanzo contemporaneo?

In primo luogo nel prendere come punto di partenza il disagio spirituale e psicologico della vita presente, senza ammettere in alcun modo la soluzione catartica dell'aldilà.

Dopo le affermazioni dell'idealismo, dopo l'evoluzionismo positivistico, dopo la costruzione delle strutture esistenziali, inferno e paradiso appaiono nell'anima dell'uomo, nell'uso buono e cattivo della libertà concessagli; la morte rende definitiva la scelta già attuata. La libertà dell'uomo si eterna nell'amore o nell'odio del bene e la vita futura, anche se fideisticamente presupposta e accettata, non la riguarda. « L'inferno, dice Bernanos, è non amare ». « L'inferno, dice Dostoevskij, è la sofferenza di non poter più amare ». « L'inferno, dice drasticamente Sartre, sono gli altri ». Sono motivi dello stesso tema, variazioni della stessa premessa, che la città infernale si costruisce sull'esistenza temporale e viva dell'uomo, che la dannazione immanente alla vita dell'uomo è ad

essa indissolubile. Non si discostano da questa premessa, nonostante l'ortodossia religiosa, neppure l'ossessivo senso del male di Graham Greene, la sensibile, spesso morbosa rappresentazione delle realtà soprannaturali e divine che operano, nell'anima umana, nei misteri di Paul Claudel.

Il caotico e religioso agnosticismo di Kafka trasporta surrealisticamente sulla terra il giudizio di Dio, Th. S. Eliot cerca di inserire il tempo nell'eternità e l'eternità nel tempo. Sartre ci dimostra in *Huis clos* che l'inferno non è che una presa di coscienza della situazione umana. Questo stato d'animo, che si lega al pregiudizio che l'uomo non sia libero verso il bene ma, deterministicamente vincolato dalle sue passioni, dai suoi istinti, dalle tare ereditarie e perciò non responsabile delle sue azioni e delle sue colpe, costituisce la base della narrativa contemporanea.

Le maglie dei complessi freudiani in cui l'uomo è avvolto pericolosamente, fino a smarrire negli abissi della coscienza ogni traccia di libertà, ne costituiscono la giustificazione. In stato di perenne nevrosi, l'umanità di questi romanzi boccheggia, perchè sente mancare su di sé il cielo, di cui vorrebbe e dovrebbe nutrire la sua anima; si avvelena delle sue colpe senza riscatto, senza potere uscire dai suoi contrasti. Il suo più grande dramma è la solitudine perchè, nella negazione di Dio e del suo amore, si finisce inevitabilmente col negare la fraternità degli uomini fra di loro e perciò la loro possibilità di reciproca comunicazione. Lo star solo è nell'essere insieme, dice Sartre. Ciò che ci divide dagli altri è un muro impenetrabile; ogni uomo è murato vivo in se stesso di fronte alla fatalità della vita e della morte.

La sua coscienza nega il resto del mondo. Sartre narra nelle sue opere i falliti tentativi di stabilire un rapporto che è sempre irrealizzabile. Alla fine di essi, non resta che convalidare il rifiuto iniziale, quello di Dio. Il rifiuto di Dio è lo smarrimento definitivo dell'uomo, ma, poichè Dio non esiste, l'uomo si smarrisce inutilmente. Egli è una passione inutile, e resta solo con il cielo vuoto sulla testa. Non gli resta che l'arte. Proprio con essa e per essa, Sartre supera il paradosso della sua prosa, che non dovrebbe esistere, che dovrebbe rinchiudersi nel silenzio, in quanto non può esserci relazione fra due io diversi e perciò, almeno in teoria, neppure fra scrittore e lettore. Mentre Marcel finisce col superare la dispersione dell'uomo esiliato dall'essere, affermando il suo rap-

porto con gli altri, la sua coesistenza con essi alla presenza di Dio, il romanziere contemporaneo finisce in genere con l'accettare la tragicità di un'esistenza che cade nel nulla e può salvarsi solo ritrovandosi nella memoria e superandosi nell'arte. Nell'arte, l'esistenza che muore come esistenza, rinasce come verità, supera il banalizzarsi delle esperienze quotidiane, accetta la sua sorte e finisce col riconoscersi persino negli altri che prima aveva respinto. L'arte ha la funzione di riconquistare l'esistenza, di conferirle ragione e significato. E con ciò soddisfa le aspirazioni dell'uomo che perde l'esistenza, ma non si rassegna a questa perdita, che sente l'angoscia della sua situazione, e vuole, non potendo superarla, almeno soggettivarla.

Ricreando un mito di perdizione e di salvezza, rifiutando di trovare la soluzione a problemi che sono sempre esistiti, ma che oggi appaiono insormontabili, l'uomo può trovare la salvezza nelle parole dell'artista. Quando Joyce ricostruisce nella sua opera il mito odisseo dell'uomo che ha distrutto una civiltà senza saperne ricostruirne una nuova, egli ricrea la disperata, tormentosa angoscia della generazione che ha distrutto una civiltà senza saperne ricostruire i valori perduti, che ha rotto il rapporto fra esistere ed essere, ed ha perciò perduto la ragione di vivere, ma indiscutibilmente mira a ricreare, nella dissoluzione degli schemi della perduta personalità, una nuova forma in cui essa possa trovare la sua consistenza.

Lo stesso ansioso desiderio di intima ricostruzione è nella tetralogia di Thomas Mann, intorno alla figura di Giuseppe. La coscienza dell'atto umano determinato nella sua finitezza tende a superarsi ed il mondo, che appare privo di consistenza nel suo rapporto con l'uomo, spinge a ricostruire questo rapporto drammaticamente spezzato nell'unica autenticità ancora possibile, quella dell'arte. Nel momento della sua negatività, l'esistenza dell'uomo non appare solo il rivelarsi del nulla alla nostra coscienza, nè soltanto la sua desolata solitudine di fronte alla trascendenza, ma, nel momento stesso, in cui si fa arte e parola, rivela nella sua struttura il riscatto della sua negatività, manifestandosi come destino di rinnovato valore e di ricostruita creatività. Se il romanzo ottocentesco nacque durante il crollo di una società che decisamente si evolveva verso nuove forme e strutture e rappresentò in un certo senso il surrogato di quella consistenza che tale società allora stava perdendo, il romanzo contemporaneo, in un nuovo sfal-

damento della società e della civiltà, cerca una nuova legge, una nuova stabilità, un nuovo principio di validità e di vita.

Potrà l'arte dare questa consistenza al mondo che tragicamente ammette la sua inconsistenza? potrà il personaggio della nuova narrativa, che vive della sottilissima trama dei suoi avvenimenti interiori, assumere la dimensione storica ed universale a cui anela? Per rispondere a questa domanda, dobbiamo considerare tale personaggio, il quale segue, come l'opera d'arte da cui si esprime, una precisa evoluzione storica, dall'uomo del sottosuolo di Dostojevskij all'uomo assurdo di Albert Camus, dai meandri oscuri della sua soggettività ai fattori individuali ed universali ricercati oltre la maschera convenzionale imposta dai rapporti sociali, nella assoluta sincerità dei misteriosi labirinti dell'inconscio.

La psicanalisi ha aperto le suggestive vie dell'esplorazione misteriosa dell'essere, dell'anima, ha aperto la strada verso la soluzione dell'enigma che ha la sua realtà nel suo stesso problematizzarsi. Poichè l'esistenzialismo ha mostrato la tragica impossibilità per l'uomo di comunicare con gli altri, la psicanalisi ha risolto il problema estetico dell'impossibile dialogo insegnando quanto può essere profondamente valido ed artisticamente efficace il dialogo con se stessi. Questo dialogo non può svolgersi però con la serenità con la quale si svolge il colloquio con l'altro che si trova al di fuori di sè, perchè coincide con un tormentoso sondaggio nell'abisso del proprio io, alla ricerca di quella spontaneità totale che si paga con la scoperta allucinante del male che è in noi, della paurosa duplicità della personalità umana.

In lotta contro le aberrazioni che emergono dal fondo oscuro della coscienza, l'uomo si apre ad una visione nuova, affascinante e vertiginosa, del mondo. Le forme classiche necessariamente si spezzano con l'introduzione nell'opera dei valori infrarazionali e soprarazionali che si oppongono alla fredda logica del pensiero, che annulla la realtà dinamica della persona nelle sue impersonali strutture.

Psicanalisi ed esistenzialismo si incontrano nella scoperta e nell'affermazione di un problematicismo angoscioso, nella sgomenta constatazione della sofferenza dell'uomo. Il personaggio si fa uomo scismatico, che alimenta in sè gli abissi del peccato e la speranza della redenzione. Il problema individuale cozza col problema religioso senza potersi risolvere. La coscienza di una colpa ignota ossessiona lo spirito; la realtà appare minacciosa, posseduta da un

principio diabolico che apre nuove prospettive e soluzioni alla vita rivelandone la tragica inautenticità.

Poichè salvezza non può esserci se non in quanto salvezza dal peccato, bene e male si pongono in inscindibile relazione, l'uno in rapporto dell'altro, così da non potersene mai determinare i confini. Essi divengono allora indifferenti; si bilanciano tra il cuore che anela al positivo e la logica che deterministicamente impone il trionfo del negativo. Nell'uomo nasce l'orrore mistico della sua libertà che gli permette di scegliere il male e di ergersi perciò contro Dio. Nasce il desiderio della chiarificazione del torbido conflitto. L'artista, penetrando nei più remoti recessi dell'inconscio, si carica di tutte le esperienze, affronta tutte le possibilità. L'arte sospende l'etica; il poeta esplora le zone più profonde dell'umanità, trovando, al di sopra di un realismo che sarebbe insincero e convenzionale, la realtà vera dell'umana inafferrabilità. Come Proust afferma che la vita che non trova la sua durata nella memoria e che non rende contemporaneo a sé il passato, è negativa, così tutta la narrativa contemporanea afferma l'assoluta necessità che la vita in essa si trascenda. L'arte si fa mezzo di trasformazione dell'esistenza, in quanto solo il pensiero della creazione estetica può permettere il superamento della banalità delle frammentarie esperienze della vita. L'esistenza perduta si ritrova attraverso la rinascita e la morte. La tragedia si risolve nel mito. L'uomo che ha perduto la sua ragione di vivere, che non trova soluzione ai suoi problemi storici ed umani si ricostruisce raccontandosi, mutandosi in personaggio.

E' proprio questo il fascino del più sconcertante dei romanzi contemporanei, Franz Kafka. La sua opera è la denuncia della condizione umana, la trascrizione di una realtà che supera ogni criterio di valutazione, che espone l'uomo ai colpi impreveduti e gratuiti del destino. Tale condizione, sia intesa esistenzialisticamente come la struttura dell'essere, sia psicanaliticamente come la nevrosi della coscienza non in equilibrio con le forze che la minacciano dall'esterno, spinge alla ricerca di quella segreta intimità di fronte alla quale il mondo della realtà quotidiana muta il suo aspetto tradizionale, l'essere diviene simbolo, il mondo che la ragione dovrebbe controllare, perde la sua certezza. Nulla ha senso o tutto ha un senso diverso da quello apparente. Tutto è problema, ma il problema sfugge alla logica. Alle illusioni astratte ed irrealizzabili appare più dignitoso sostituire la realtà esistenziale

dell'uomo in cui i valori razionali scadono d'autorità e soon sostituiti dalle forze irrazionali dello spirito. Come Dostojevskij e Proust, Kafka esprime la coscienza della crisi contemporanea, la capacità dell'epoca attuale di rendersi oggetto di storia scoprendo il proprio fallimento. Riducendo in schemi emblematici la disperazione di un'esistenza senza possibilità di riscatto, trasfigurando in arte la meschina presenza della vita, Kafka obbedisce all'impulso che lo spinge ad esprimersi, malgrado la sua angosciata tensione al silenzio. Come Kierkegaard cercò la salvezza nell'amore di Dio, egli la cerca nella forma estetica che, nel suo ordine, si contrappone al disordine dell'esistenza. Il suo tormento diventa il fatale strumento di un nuovo tentativo di comunicazione umana, il mezzo di risalire dall'inautentico dell'esistenza all'autentico della poesia. Pervaso dal religioso stupore del nulla a cui l'uomo inevitabilmente è condannato, malgrado la sua enorme capacità di fede e di sofferenza, Kafka esprime nei suoi personaggi, manichini allegorici, dotati di un'imprevedibile vitalità spirituale, una disperazione metafisica senza possibilità di soluzione ma che non esclude mai la vana quanto nobile speranza di una soluzione.

Scandagliando le lontananze dello spirito, intrecciando ossessionanti colloqui intimi che sembrano estranei alla società e alla storia, Kafka accentua il tema dell'esilio che ossessiona lo spirito dell'uomo moderno: l'esilio dalla vita in comune, che è il tema della *Metamorfosi*, l'esilio dalla casa che è il tema de *Il castello*, l'esilio dalla patria che è il tema di *America*; e tutti trovano la loro inevitabile soluzione nella tragica catarsi de *Il processo*, esemplificazione terrificante dell'anelito alla morte di tutta la psicobiologia, della psicanalisi.

Da un lato Kafka riconosce l'inutilità della sua opera tanto che vorrebbe rinunciare alla pubblicazione dei suoi scritti, ma d'altro lato sente che, avendo raccolto nel suo spirito la negatività del suo tempo, ha il diritto, non di combatterla, ma di rappresentarla. La problematicità della vita e la crisi dell'essere, la tragica consapevolezza del dolore umano e l'eterna, vana domanda del perchè di tale dolore, trovano nella pagina di Kafka la testimonianza più alta, più appassionata, diventano poesia. Kafka muore nel 1923. La sua opera appare un grido d'allarme davanti al crollo di quei valori che hanno costituito il retaggio secolare della civiltà europea. A lui seguono gli autori della crisi, che della crisi sono causa ed effetto.

Se consideriamo l'obiettività con la quale Kafka mantiene il suo riserbo spirituale dinanzi alla rovina, se consideriamo la patologica, morbosa adesione a tale rovina degli autori che ne proseguono l'opera, comprendiamo perchè con questi ultimi l'amarezza si muti in disgusto, l'angoscia in orrore.

E' il caso di Sartre. Gli stessi problemi si ripropongono nell'opera del romanziere francese in termini di desolato pessimismo. Ogni personaggio di Sartre è una situazione, l'imposizione di una scelta, un tentativo in cui poeta e uomo si confondono, di aprire una via di uscita alla tragicità dell'esistenza, è l'uomo universale scisso dal bene e dall'essere. Ma tale scissione è l'assurdo per cui esiste.

Poichè esiste nel suo distacco dall'essere, è « una passione inutile »; esistendo nel suo distacco dal bene non può fare che il male.

L'impossibilità di separare il male dal bene, è l'ambiguità che si risolve nella nausea. La nausea è la scoperta dell'angoscia umana di fronte alla vanità dell'esistenza, all'assenza di valori universali, all'inutilità di una scelta che non può compiersi in base ad essi, alla tirannia di una libertà ossessiva ed inutile. Poichè l'uomo non riesce a superare la gratuità dei suoi gesti per risalire alla vita etica, l'azione resta involuta in se stessa, atto puro e non vita. L'uomo resta attore di se stesso, un commediante che tenta invano di recitare la sua commedia, vittima di una battaglia perduta in partenza. L'assolutizzazione del bene, del male, dell'azione, rendono statica la vita, impossibile la comunicazione; creano la consapevolezza dell'inermità dei valori umani, la nausea. La nausea è la scoperta dell'angoscia umana di fronte all'assenza dei valori universali, all'inutilità dell'esistenza, all'inutilità di una scelta che non ha termini nè possibilità di riferimenti ad una legge trascendente. Tutto è gratuito; anche la realtà concreta delle cose diviene incomprensibile ed insopportabile, suscita la nausea che « cola dentro », riempie l'uomo, lo trasforma nelle cose che gli stanno di fronte, lo libera, è questa la sua condanna, lo fa esistere. Da un senso tragico, morboso, di superfluità, nasce ancora una volta l'esigenza di trasferire la vita nella letteratura, ma naturalmente non la vita qual'è che, non potendo toccare l'assoluto, è assurda e superflua, ma la vita che non esiste e che potrebbe far non vergognare le persone della propria esistenza. Soltanto questa creazione letteraria che supera i limiti della vita, perchè aggiunge qualcosa alla vita, potrebbe consentire ai nauseati personaggi di Sartre

maledetti nell'atto stesso della loro presenza nel mondo, ad accettare se stessi. Sulla nausea, sull'indifferenza, sul sadismo, si leva un bisogno di teologia, di trascrizione nelle lettere, che disperde la filosofia e permette la narrativa. Questa mitologia che scandalizza il mondo borghese che vi si vede ritratto nella sua nauseante maschera quotidiana, nella gratuità delle sue azioni, è l'unica possibilità di salvezza in quello che è l'inferno della vita umana.

Nel suo no al mondo, nel suo rifiuto di comunicazione, Sartre esprime una crisi spirituale che non può essere limitata ad una presa di posizione sentimentale e spirituale, ad un influsso delle tragiche conseguenze dell'età moderna, ma si innesta a qualche cosa di più profondo: alla discussione dei termini stessi dell'esistenza, alla presa di posizione contro Dio. All'astratta obiettività della ragione, alla freddezza della dialettica hegeliana, Sartre oppone la palpitante ed angosciata irrazionalità dell'esistenza umana che si esaurisce in un unico termine: la sua libertà che, essendo negativa, finisce con l'autodistruggersi. Quello che è il massimo valore della vita umana, diviene una negazione di valore. Ogni metafisica viene negata in un titanismo in cui l'uomo, troppo confidente nelle sue capacità distruttive, finisce col deludersi e con l'odiarsi. E' l'ultimo atto della luccicante parabola del superuomo che termina senza promessa di riscatto, senza autentica grandezza, in un nulla desolato. Una troppo lucida e spietata autocoscienza spinge l'uomo di Sartre alla nauseante scoperta della vanità dell'esistenza.

La vita è una scelta; l'uomo è ciò che ha voluto essere; tutto dipende da lui, egli si fa legislatore di se stesso, ma poichè nel mondo da lui concepito non possono sussistere indicazioni, ma solo gratuite interpretazioni, nessuna morale può essere valida. Il motivo umano si esaspera senza refrigerio e senza speranza. L'angelo ribelle compie una tragica parabola dall'odio al naufragio di sè; la sua personalità si sgretola. Egli diviene solo la sua vita, il suo gesto. Egli voleva essere un assoluto e non è che un'ossessiva e tragica immagine di se stesso. La vita si riduce ad un determinismo senza anima e senza soluzione. Per altra via, si è giunti a quella nientificazione dei valori assoluti dell'uomo a cui era pervenuto Freud col suo determinismo biologico.

Siamo al limite massimo dell'esasperazione umana. La necessità del ricupero si impone di fronte a tanta terribilità di diagnosi agghiacciante. C'è la necessità per l'uomo di ritrovarsi nella nar-

rativa non attraverso la disperata condanna ma attraverso l'umana comprensione. Albert Camus offre all'uomo smarrito nel cosmo irragionevole una speranza di redenzione, offre al superfluo di Sartre la possibilità di inserirsi nel mondo e di essere non più senza motivo. Perciò all'Erostrato sartriano, all'uomo murato vivo in se stesso, egli contrappone l'uomo in rivolta, che cerca di trovare e di giustificare i motivi della sua esistenza. Nella vita squallida, irrazionale, incomprensibile, in cui l'uomo è straniero a se stesso, desolato e disperato essere privo di forze e di speranze, egli cerca di collocare dei valori che possano in qualche modo dar senso all'insensata vita dell'essere.

«L'uomo è la sola creatura che rifiuti di essere ciò che è. Si tratta di sapere se questo rifiuto possa condurlo soltanto alla distruzione degli altri e di sè, se ogni rivolta dovrà concludersi in una giustificazione dell'uccisione universale o se al contrario, senza pretendere a un'impossibile innocenza, essa possa scoprire il principio di una colpevolezza ragionevole».

Anche a Camus l'uomo appare ciò che è, la debole, smarrita creatura senza perfettibilità, travolta nel ciclo mostruoso di eventi che superano la sua stessa capacità di comprensione e di sofferenza. Anche egli sente l'ambiguità della vita umana, il continuo rischio dello smarrimento dell'essere, ma cerca, in tanto naufragio, di ricreare i valori per cui può valere la pena di vivere, per cui non si deve come il mostruoso Erostrato sartriano provare l'invincibile desiderio di «sparare sugli uomini».

Lo straniero di Camus è un uomo che protesta contro ogni conformistico aspetto etico dell'esistenza, che afferma la vanità totale dei sentimenti umani ma che, trasformandosi nell'uomo in rivolta, trova nel suo deserto una speranza, la speranza della solidarietà umana. Ne *La peste*, il forte e bellissimo romanzo in cui Camus pone nell'animo di ogni personaggio un tormento teologico, di fronte alla sventura degli uomini, «Quello che mi interessa, egli afferma, è questo; se si può essere un santo senza credere in Dio».

E' evidente che Camus è ancora al di fuori di ogni impostazione metafisica e rinchiuso nei vincoli di una desolata immanenza, ma che gli si pone, urgente, il bisogno della santità, che la dedizione al bene collettivo apre una via alla fiducia e alla speranza. Non potendo credere in Dio, l'uomo vuole sostituirsi a lui, ma sentendo le sue forze deboli e fragili, deve rassegnarsi alla sua impotenza, contentandosi del povero amore degli uomini. E' una tragica ed

amara conclusione, inevitabile per chi rifiuti la metafisica e ripieghi sull'unico e concreto valore umano. Poichè è impossibile essere santi non ammettendo Dio, poichè è impossibile consentire con l'anima ai flagelli e alle sventure, non resta che essere medici e filantropi ed esaurire la vita nei suoi termini brevi, soffocanti ed angusti. Ma è anche una conclusione consolante in quanto insegna, dopo tanta negazione, una virtù stoica: la fraternità degli uomini contro l'assurda condizione imposta all'uomo dal mondo, contro il male riducibile, ma non eliminabile. Da questa virtù stoica nasce, in termini diversi ma non dissimili da quelli sarrtriani, la necessità della letteratura.

L'uomo non deve essere nè vittima nè carnefice. Deve sopra tutto sfuggire a tale dilemma. Poichè stanco di patire e di morire, egli è oggi senza Dio, l'intellettuale deve stare accanto ad esso. L'arte è un compito, un dovere, una responsabilità.

L'artista engagé, uomo in rivolta per eccellenza, non può tenersi in disparte, è imbarcato sulla galera del suo tempo, deve dire la parola risolutiva, che tutti attendono da lui.

« Se il mondo fosse chiaro, scrive Camus, l'arte non ci sarebbe neppure ». Ma il mondo non è chiaro, e allora la poesia viene a coincidere con la verità, la bellezza non è strumento della verità, ma verità essa stessa. Questa fede nella poesia riscatta il negativismo di Camus. Se a prima vista, egli appare un negatore come Sartre, se il suo mondo appare basato sull'assurdo e sull'angoscia, ci si accorge che in realtà egli è un uomo di fede, anche se crede a denti stretti, per non essere vittima di inganni. Scettico e disilluso, egli cerca di dare tante risposte di speranza a quanti interrogativi si pongono nella vita dell'uomo. Credendo nella giustizia, rivelando la sua sostanziale moralità, combattendo nell'arte una battaglia in cui si sente direttamente impegnato, assumendo su di sé il dovere di partecipare alle vicende del suo tempo e del suo mondo, egli testimonia la disperata volontà di una fede che sostituisca la fede smarrita, porta in sé l'ansia di quella spirituale bufera che tormenta inevitabilmente chi è rimasto senza Dio. La sua opera riflette lo scetticismo amaro di una generazione delusa, ma anche l'impegno rigoroso verso un inafferrabile assoluto. Nella furia eversiva, nella moralità spesso disumana a cui viene sacrificata ogni umana dolcezza, nell'amore della giustizia che si pone al di sopra della vita, si manifestano nell'opera di Albert Camus la ricerca affannosa di un valore supremo a cui la vita si rapporti

e il disperato desiderio di esso. Sarà interessante vedere lo sviluppo di pensiero di questo autore che ha toccato con lo stile dei classici i massimi problemi del suo tempo e che sembra non avere escluso una evoluzione in senso metafisico del suo spirito e della sua opera. Anche nella più consapevole rassegnazione, egli dimostra che l'umana solitudine non può appagarsi di se stessa, che l'orgoglio più disperato rivela la sua tragica insufficienza.

Anche nella più consapevole rassegnazione, non si può trovare la pace.

L'uomo moderno, che nell'opera dell'artista contemporaneo trova manifestato tutto il suo timore davanti alla vita, sia che sarrtrianamente lo rivolga in odio, sia che come in Camus lo trasformi in rispetto e dedizione ai propri simili, cerca vanamente di appagarsi in una soluzione che lo tranquillizzi, chiaramente avvertendo che la sua sventura e il suo peccato d'orgoglio si ritorcono su di lui, in quanto egli rifiuta l'unico conforto possibile. La pace è al di fuori e al di sopra della crisi, nella fede negata, che non è solo un atto di ossequio religioso, ma un'impostazione generale della vita, una riconsacrazione e un'affermazione di essa. La diagnosi paurosa della civiltà contemporanea non può esaurirsi in se stessa, ma deve procedere oltre se stessa, alla ricerca dei suoi mezzi di salvezza che non possono chiamarsi nè odio, nè passività, nè fatalismo, ma solo ritrovato amore di sè, degli altri, di Dio. Per ritrovare questo amore occorrerebbe una rieducazione totale dello spirito dell'uomo.

La vuota tragedia del nostro tempo, senza nobiltà e senza eroismo, lo impone per la salvezza stessa dello spirito europeo.

A questo potrebbe condurre anche l'opera d'arte che sinora ha aiutato solo la chiarificazione dell'orribile disagio spirituale della nostra epoca e ciò la salverebbe anche dal pericolo di involuzione che incombe inevitabilmente su di essa, se essa continua a mostrarsi solo la spietata diagnosi della sventura. Non è senza significato che l'artista contemporaneo cerchi con desolata speranza di rievocare l'umana dignità dispersa nel dolore. E non è senza significato che proprio nel momento in cui quell'inquietante e strana figura del nostro secolo che è il romanziere contemporaneo, indichi lo smarrimento della persona umana come il più tragico rischio, un romanziere che solo oggi come tale viene conosciuto dal mondo occidentale, Boris Pasternak, ci presenti il personaggio più umano, desolato ed eroico della letteratura narrativa di oggi. Il

dottor Zivago è l'uomo che difende ad ogni costo la sua misera meravigliosa umanità. Egli resta puro vivendo nell'abisso, conserva se stesso e il suo patrimonio intimo mentre intorno a lui infuria la bufera dei più tragici eventi.

Non si redime perchè in quanto uomo è già redento. Per lui la purezza non è pericolosamente così vicina al peccato da creare un'unità differenziata e un'inscindibilità di termini; non è neppure l'innocenza inconsapevole, bensì la conservazione di sè malgrado il male, la reazione ad esso, il suo superamento nella coscienza.

Conservatore dei preziosi valori di cui l'umanità deve vivere, egli rivela quella tragica insofferenza che appare l'insopprimibile nemesi di una filosofia che si esaurisce nell'umano, di una politica che si chiude nella contingenza di una realtà umana, che schiaccia l'uomo nei suoi limiti terreni, lasciandogli l'inesauribile anelito verso l'assoluto, il tormentoso richiamo verso quella libertà che sola può rendere libero chi la possiede, che non viene dall'uomo ma da chi è al di sopra dell'uomo e delle sue miserie.

Nella narrativa contemporanea, in cui l'uomo moderno, non pago delle sventure che il suo mondo e il suo tempo gli offrono, ricerca con sadismo nuove e più angosciose sventure, rifuggendo da quella serenità che era la precipua caratteristica del mondo classico e cerca di abbassare il suo spirito ad un sempre più miserevole livello, dimenticando le altezze che pure sono concesse all'uomo, questo personaggio appare, particolarmente tenendo conto del mondo da cui proviene, una speranza. Tale speranza è forse la promessa di una serenità narrativa che dovrebbe essere il riflesso di una serenità interiore, l'aiuto alla determinazione della crisi spirituale ed estetica del nostro tempo.

Solo quando il torbido mondo della psicanalisi o l'agghiacciante desolazione dell'esistenzialismo ateo potranno essere risolti in quel ritrovamento che appare oggi irraggiungibile meta, l'uomo potrà narrarsi con recuperata dignità morale.

Anche vivendo (e mi richiamo ad uno dei più belli e sofferti romanzi del nostro tempo) nel deserto dei Tartari, troverebbe il modo di portare in esso il calore della sua umanità redenta, la speranza di un tempo ritrovato, la premessa di una riconquistata dignità.

Bologna.

VERA PASSERI PIGNONI

IL VALORE DELL'ARTE E IL VALORE NELL'ARTE

1. - *Ciò che l'arte non è.*

Analogamente a quanto si può dire della storia e di altre attività o sfere del reale, il valore dell'arte e il valore nell'arte costituiscono per l'indagine filosofica due facce di uno stesso poliedrico problema. Se non vi fosse valore nell'arte, l'arte non avrebbe valore.

L'indagine è rivolta, dunque, a riconoscere il valore specifico presente nell'arte e nell'attività estetica in generale, ma è insieme inscindibilmente connessa col problema generale dell'arte, della sua natura, cioè, e del suo significato.

Circa mezzo secolo fa Benedetto Croce nel suo *Breviario di Estetica* illustrava una serie di negazioni, relative a ciò che l'arte non è, implicite nella definizione positiva dell'arte.

Alcune di quelle negazioni (per es. l'arte non è un fatto fisico, nè un atto utilitario) sono tuttora valide (e su di esse s'incentra la funzione storica dell'estetica crociana), altre hanno bisogno, per divenire accettabili, di diverse interpretazioni e integrazioni. Ma soprattutto oggi a quelle negazioni altre ancora bisogna aggiungerne e prima di tutte la negazione di alcune tesi fondamentali dell'estetica crociana, su cui si attarda una cultura di seconda mano, che trova difficoltà ad aggiornarsi, per giungere infine al rifiuto di riecheggiamenti di teorie importate frettolosamente, ossia senza discernimento critico, che hanno cercato di surrogare l'estetica crociana, nella quale almeno vibrava l'ispirazione sorgente da una non comune sensibilità artistica.

L'arte non è intuizione pura, perchè sarebbe in tal caso troppo o troppo poco: troppo, se l'intuizione pura viene intesa come una specie di creazione *ex nihilo*, troppo poco, se si limita ad essere una produzione d'immagini e sia pure d'immagini autentiche e non spurie (ma quale sarebbe poi il criterio di questa discrimina-

zione?), fuse e coerenti nell'unità del sentimento ispiratore e non slegate e incoerenti come nelle sequele di una disordinata e inferiore immaginazione. E' tutt'altro che provato, del resto, che il sentimento, un sentimento qualunque, sia capace di fondere le immagini e di dar loro il ritmo e l'unità ideale, necessari all'opera d'arte (1).

L'arte non è esperienza, nè nel senso volgare, nè in quello scientifico della parola: nella prima ipotesi tutti sarebbero artisti, perchè non c'è uomo sprovisto di un certo grado di esperienza, mentre non basta neppure la più vasta esperienza estetica a creare un sol verso, una melodia, una figura o un disegno sulla tela; nella seconda ipotesi, la più elementare informazione di cose d'arte ci ammonisce che l'esperienza specifica dell'artista non è assolutamente ragguagliabile a quella dello scienziato, da cui si differenzia profondamente per gli scopi, per i processi tecnici e mentali, per l'organo stesso per così dire e per l'atteggiamento spirituale del soggetto sperimentante. Anche là dove quasi per un miracolo della natura l'artista e lo scienziato s'incontrano e si fondono nella stessa personalità, è facile ravvisare le differenze specifiche che sussistono nei due distinti momenti dell'attività artistica e dell'attività scientifica: nessuno confonderebbe gli abbozzi e i disegni di Leonardo in funzione di un'intuizione artistica con gli schizzi di macchine, invenzioni e precorrimenti della sua mente geniale.

L'arte non è pura visibilità e tanto meno visibilità arbitraria, che scomponga o ricomponga i dati dell'esperienza comune, sottraendosi a tutte le leggi della natura e dello spirito per chiudersi in un ermetismo, che, rinnegando la comunicazione e l'espressione, rinnega per ciò stesso l'arte e l'attività che la suscita o la crea.

Soprattutto, l'arte non è divertimento, ancorchè, quando sia autentica, possa costituire la più nobile evasione dalle miserie e dalla mediocrità della vita quotidiana. Il divertimento, infatti, è fuga dalle responsabilità, artificio per ingannare il *taedium vitae*, oppure, nel migliore dei casi, rilassamento delle energie psichiche e fisiche in attesa di una rinnovata attività, parentesi o pausa tra un lavoro e l'altro. Ma in tutti questi casi non si crea nulla: il giuoco, il divertimento hanno i loro strumenti, la loro tecnica, le loro regole, ma non lasciano dietro di sé nessuna creazione obiet-

(1) Su questi problemi e sulle aporie dell'estetica crociana rimandiamo ai nostri volumi « L'estetica dell'idealismo » 1ª ed. Padova 1942; 2ª ed. Padova 1950, « Filosofia dell'arte » Roma, 1944 e 2ª ed. ib. 1952, ora presso l'Istituto Ed. del Mezzogiorno, Napoli.

tiva, che conservi un valore, di là dalla funzione di scaricare o ritemprare energie.

L'arte non è urlio o balbettio di passioncelle esibite su ribalte provinciali o intercontinentali. Come non si limita a fotografare la natura, così l'arte non ripete la vita, tanto meno nei suoi aspetti più banali e risaputi.

L'arte non è istinto, nè pura vitalità. L'istinto suscita e signoreggia reazioni fisiologiche e psicologiche, di cui è facile delineare l'andamento paradimmatico; può provocare azioni o comportamenti che si dicono appunto istintivi, ma non crea valori: l'istinto non crea il bello, come non crea il vero, nè il bene.

L'arte è anche manifestazione di vitalità, presuppone in ogni caso la vitalità, ma non è sua diretta e tipica espressione: la vitalità dell'arte e nell'arte è una vitalità trasfigurata e trasfigurante, incarnazione di valori, che trascendono la pura vitalità, fisiologica o psicologica che sia. Ci sono forme di vitalità decisamente antiestetiche e sono le forme più comuni, più diffuse, più tipiche, che nessuno potrebbe attribuire all'arte o alla sfera estetica. Nè tanto meno può essere arte l'ostentazione della vitalità, che cade piuttosto nel falso o nell'esibizionismo.

Tornando, infine, ad alcune negazioni crociane, esse potrebbero essere accettabili con alcune chiose, che ne trasvalutano il senso, allontanandoci dalla lettera e dallo spirito dell'estetica del Croce.

L'arte non è conoscenza intellettuale, ma non l'esclude e non se ne serve soltanto come materia, struttura o impalcatura che sia. La funzione specifica dell'arte non consiste nel conoscere o nel far conoscere intellettualmente il reale; tuttavia non c'è nessuna incompatibilità tra l'arte e la conoscenza, tra il sentimento e l'intelligenza. Il sentimento attivo nell'arte non è il sentimento banale della coscienza comune, risonanza psichica della sensazione e dell'istinto, ma un sentimento *sui generis*, che ha per oggetto non una cosa, nè una persona, ma un valore, sia pur destinato ad aderire alle cose, il bello. Un sentimento siffatto è perfuso di razionalità, solidale col pensiero, perennemente illuminato e sorretto dall'intelligenza.

L'arte è una voce della cultura e, anche per questa via, non è e non può essere estranea alla conoscenza.

Certe forme di arte, labili ed esangui, caratteristiche del nostro tempo, e per vero dire pertinenti, in ultima analisi, più alla

storia del costume che a quella dell'arte, devono il vuoto che le distingue o il linfatismo che le affligge al distacco dalla spirituale vitalità della cultura.

Perfino certa vulgata e celebrata arte sacra del nostro tempo cade nel più evidente infantilismo, per la palese ignoranza del pensiero teologico e dell'autentico atteggiamento religioso dello spirito umano. Anche la sublime umanità del Cristo viene così misconosciuta in goffe forme, in cui si effigia rozza la sofferenza fisica o, secondo il soggetto, l'attività lavorativa di un uomo mediocre, che può essere anche un modesto bracciante incolto, senza luce di bellezza o di spiritualità, fatto pencolare dalla croce o messo a contatto coi suoi strumenti di lavoro. Anche un bracciante può avere la sua spiritualità, e nulla vieta che sia talvolta altissima; ma questo è un altro discorso e, comunque, nelle rozze opere di cui si discorre non se ne scorge traccia alcuna. Il fenomeno religioso è nella coscienza dell'artista, fuorviato da correnti luoghi comuni, qualcosa di primitivo, che bisogna rendere con mezzi primitivi, secondo uno schema convenzionale e banale.

Analogamente, l'arte non è la moralità che informa la prassi. Altro è la poesia dantesca che celebra le virtù di S. Francesco e di S. Domenico, altra è la prassi eroica, la vissuta santità di entrambi; altro è celebrare battaglie, altro è combatterle. Tuttavia, anche qui nessuna opposizione, nessuna incompatibilità nè reciproca eteronomia o antinomia.

Anche l'entusiasmo dell'eroismo etico può divenire motivo ispiratore di poesia. Ma v'ha di più: nell'atteggiamento estetico, proteso verso un valore di non facile acquisizione, è sempre implicita una eticità, una dedizione dell'artista al suo compito, un disdegno di lenocini, di compromessi, di condescendenze al gusto comune o piuttosto volgare, che pur sono la garanzia di facili successi.

Questa dedizione e questo disdegno possono assurgere ad altissima intensità e dignità etica, sacrificare l'uomo per esaltare l'artista. Dall'altra parte chi riesce a seguire l'artista e a riviverne il complesso stato d'animo è investito anch'egli da una ventata catartica, che lo solleva, sia pure per alcuni istanti, dalla torbida corrente della vita quotidiana.

L'arte autentica dischiude alla vita spirituale orizzonti più vasti insospettati da chi ha l'animo rozzo ed incolto, e, se non è conoscenza, nè azione, promuove l'*esprit de finesse* e l'entusiasmo, da cui scaturiscono la conoscenza dell'infinito e l'azione più feconda.

L'arte, infine, non è illustrazione, l'arte non è tecnica, ancorchè non possa fare a meno di quei mezzi espressivi, che costituiscono la tecnica. La tecnica può essere raffinatissima e l'opera vuota e insignificante, perchè priva di anima e povera d'ispirazione.

La tecnica sola produce non arte, ma parvenze di arte, in cui tutto sembra al suo posto: solo, manca la vita, manca l'ispirazione, manca il significato e la ragion d'essere dell'opera, nata morta per la sua inespressività, in quanto non ha nulla da dire, nulla da comunicare.

2. - *Presenza del valore nell'arte.*

Le negazioni che precedono liberano la pura essenza dell'arte dalle incrostazioni di luoghi comuni e dal precipitato di pseudoeстетiche nel pensiero volgare.

L'arte è creazione di bellezza. Nessun altro valore potrà autenticarne e giustificarne la presenza nella vita dello spirito e nella storia in cui confluisce.

Che in una rappresentazione estetica sia presente episodicamente o anche in primo piano il brutto e il male non smentisce la tesi che il bello è la ragion d'essere dell'arte. Nell'arte autentica si ha, per servirci di un'efficace espressione kantiana, la rappresentazione *bella* del brutto e con essa e in essa — aggiungiamo — l'espressione anche indiretta di tutta una gamma di sentimenti, che sono la reazione dell'animo umano al brutto e al male. L'artista vuole che con lui dividiamo i sentimenti di orrore o di disprezzo, quando rappresenta ciò che fisicamente e moralmente ci ripugna. La sua dunque è sempre, se è vera arte, una rappresentazione catartica. Il brutto e il male non sono, non possono mai essere lo scopo dell'arte, che si regge sul valore, non sul disvalore; onde chi dicesse che l'arte ha per meta il brutto sarebbe nella stessa posizione di chi proclamasse che la scienza persegue il falso e l'etica il male, cioè la violenza, la frode, l'ipocrisia ecc. Il disvalore distrugge, il valore costruisce. C'è una solidarietà tra i valori come tra i disvalori in sfere distinte ma non opposte. Non a caso si rileva una trista contemporaneità nello scadimento della coscienza dei valori, per cui il pensiero si orienta per vie fallaci, mentre l'arte si snatura, il pensiero sociologico persegue miraggi fantastici, mentre si dà arie di sano realismo, e via discorrendo. Ma ciò appartiene alla fenomenologia storica del nostro tempo e di tutti i tempi, fenomenologia che sarebbe errato riassumere nel-

l'abusata espressione di *crisi dei valori*, mentre si tratta soltanto di una *crisi di valutazioni*, in cui non tutti sono travolti o coinvolti.

Il bello non è ridicibile in canoni, come presupponeva l'estetica classicistica del settecento, perchè il bello è un valore infinito, suscettibile di essere tradotto in infinite, imprevedibili forme.

Va subito detto, però, che della constatazione dell'errore della estetica classicistica si è fatto un uso polemico esagerato, che va oltre il segno fino ad investire il valore stesso del bello, confuso più o meno scientemente coi canoni del classicismo e del neoclassicismo, col risultato di snaturare l'arte, privandola delle sue intrinseche strutture e del suo intimo significato. Col pretesto di combattere un accademismo che non esiste più (parce sepolto!) si sono volute additare all'arte nuove vie, che la dissolvono nell'incomprensibilità, nell'esoterismo, nella stravaganza, nell'informe, nella cultura *in vitro* di un infantilismo, che non ha la freschezza, la suggestione, la ricchezza di promesse e di potenzialità che ha l'infanzia. Non è più un mistero per nessuno che questo programmatico antiaccademismo si è trasformato nel più intollerante e deteriore accademismo, che impone i suoi canoni e le sue esclusioni in mostre e in accademie, dove gli artisti antiborghesi si sono procurati borghesissime cattedre e prebende, aiutati da una clamorosa propaganda giornalistica.

Ma anche questo è un fenomeno del costume contemporaneo, che abbiamo voluto accennare affinché sia «suggel che ogni uomo sganni», ma che non ha nessun intrinseco rapporto coi problemi dell'arte in quanto tale.

Nè in sede filosofica può avere alcun peso il grossolano empirismo che dalla superficiale e incompleta conoscenza della storia dell'arte degli ultimi settanta o ottanta anni vorrebbe trarre conclusioni avventate, che porterebbero a ripudiare millenni di produzione artistica.

L'arte è di ieri e di sempre e tale dev'essere la filosofia che ne indagli la natura ed il significato. Le fanfaronate storicistiche, avveniristiche, futuristiche sono fuochi di paglia che si spengono, lasciando mucchietti di cenere, che il vento della storia (quella autentica) disperde nel vuoto da cui nacquero. Restano soltanto i documenti del costume di questa o quell'epoca prossima o remota.

Che un'opera sia proclamata opera d'arte o di pensiero da un gruppo di persone più o meno numeroso o magari dall'autore, ciò non significa che sia senz'altro un'opera d'arte o di pensiero.

Prima di affrettarsi a ricavarne nuovi canoni di estetica bisogna risolvere un problema critico ben puntualizzato. Certo la critica non può non essere illuminata dall'estetica come autentica filosofia dell'arte e questa tra il materiale delle sue ricche esperienze presuppone anche la storia dell'arte, ma di tutta l'arte, non solo di quella degli ultimi cinquanta o venti o dieci anni. La storia, il pensiero estetico, il gusto e la critica confluiscono nel giudizio di valore estetico: là dove manchi uno di questi presupposti, o sia erroneo, il giudizio estetico è frammentario e malsicuro.

In ogni forma d'arte autentica, a qualunque epoca appartenga, noi rileviamo la presenza specifica del bello che qualifica l'opera e ne costituisce il valore e la ragion d'essere.

Il sentimento del bello — e non un sentimento qualunque — è il presentimento dell'infinito, che agisce come forza catartica, come energia trasfigurante del dato storico o naturale, creando l'opera di arte: agisce come ansia di superamento del brutto, del grottesco, del ripugnante, del mediocre e, anche là dove non crei un contenuto adeguato, che vanti per sè la perfezione estetica, si palesa egualmente come un'esigenza, un bisogno acuto di liberazione, anche quando si ferma a descrivere tutto ciò che di meschino o di sordido vi può essere nella vita umana, nelle sue molteplici situazioni, o nella coscienza dell'artista. Questa descrizione non è mai come nelle pseudocreazioni estetiche compiaciuta fotografia, palese o segreta adesione, ma fermento critico, inconscia condanna, o per lo meno intimo conflitto. E' questa la ragione per la quale sono opere d'arte alcuni romanzi di E. Zola, come *La débâcle*, è questa la ragione del fascino dei tragici autoritratti di Van Gogh, in cui il volto tormentato tradisce insieme una specie di abbruttimento in contrasto con l'espressione dolorosamente pensosa.

L'ansia di liberazione dai limiti del finito, sotto la specie del brutto, del meschino, del deforme, nell'aspetto fisico come in quello morale, non giunge alle volte fino all'invenzione di una nuova perfetta forma di bellezza, ma questa tensione e il dramma che rappresenta o fa presentire hanno in sè in qualche modo il suggello della bellezza.

Là dove invece il brutto e l'informe sono fini a se stessi, noi sentiamo riecheggiare come sintesi delle nuove estetiche il vecchio e sfocato canone del Marino: «è del poeta il fin la meraviglia». Lasciamo questo fine ai giocolieri e ai funamboli: l'arte ha ben

altre finalità, intrinseche alla sua stessa natura, donde chiaramente si dispiega la sua ragion d'essere nella realtà, che trasfigura nella bellezza, e nella vita dello spirito, di cui dischiude le soglie senza fatica, con una liberalità che rinnova le nostre più profonde energie.

La tensione etica inconsciamente talora, ma sempre sicuramente immanente nell'attività estetica autentica si chiarisce e si approfondisce nelle consapevoli conquiste del pensiero filosofico, della prassi etica e dello spirito religioso.

Il bello, che non si riduce ai fattori materiali e non si circo-scrive nei limiti della cosa bella, ci dà una prima idea o un primo pathos dell'infinito, concetto che è termine di più ardua indagine, realtà che è oggetto di una ricerca che impegna non solo l'atteggiamento estetico, ma tutte le potenzialità dell'anima (2).

Napoli - Università.

NICOLA PETRUZZELLIS

(2) Quanto è stato detto non solo nel presente saggio, ma anche e soprattutto nei nostri volumi « Filosofia dell'arte » e « Il valore della storia » (Istituto Ed. del Mezzogiorno, Napoli, 3ª ed. 1959) prova ampiamente come non sia sostenibile la strana tesi di NICOLAI HARTMANN, secondo la quale « il valore estetico non pone alcuna istanza, non comanda niente e non solleva alcuna polemica con la pretesa della sua autonomia » (Cfr. *ÄSTHETIK*, Berlin, 1953, p. 342-343). Noi potremmo dire che il valore estetico pone anzi tutte le istanze di rilievo filosofico, in quanto risolve i problemi che confusamente pullulano dal complesso stato d'animo succitato dalla presenza del valore estetico: il bello è un sogno caduco o una realtà? è qualcosa di conoscibile o d'indefinibile? è in contrasto o in armonia con altre esigenze e con altri valori? Quanto all'autonomia, è un problema mal posto o piuttosto uno pseudoconcetto, se per autonomia s'intende una realtà o un'attività isolata, assolutamente separata da tutta la realtà e da tutte le altre attività.

LIBERTÀ, VALORE SIGNIFICATO

Il problema dei rapporti tra libertà e valore è andato maturando in un clima antiintellettualistico, nell'intento di dare un contenuto all'esercizio della libertà, anche dopo che era stata messa in discussione l'universalità del vero conseguita con gli strumenti logici. Il valore finì per essere, in un certo senso, una riespressione del concetto di verità, nella quale riespressione l'intuizione di ciò che vale al di là della situazione momentanea ha preso il posto dell'universalità logica, e la diretta rilevanza sul piano dell'esperienza vissuta quello del processo della conoscenza scientifica.

Il termine valore si è trovato in tal modo ad operare la mediazione tra metafisica e antiintellettualismo etico-esistenziale. Il recupero della metafisica, dopo la crisi del panlogismo e dello scientismo, ha così seguito la strada aperta dal primato kantiano della ragion pratica. A meno che non si concepisca il valore come una mera connotazione fenomenologica, una semplice emergenza esistenziale. Nel qual caso rimarrebbe insolubile il problema di ciò che distingue il valore dal non-valore, ossia il problema del criterio del giudizio axiologico sul piano di una esperienza unidimensionale. Anche l'altra concezione del valore, quella comportante la sua rilevanza metafisica, ha le sue intrinseche difficoltà, poichè si tratta di trovare il fondamento di quell'articolarsi della esperienza in piani non reciprocamente riducibili. Una prospettiva di lavoro in merito a questo fondamento può venire dall'indagine sull'accennata convergenza delle nozioni di *valore* e *verità* e potremmo aggiungere di *lotta per la libertà* e di *ricerca della verità*.

Un nesso lega i termini di valore-verità-libertà ed occorre chiarirlo poichè una strana dialettica sembra relazionare i termini in questione: il valore converge nella verità, ma rifiuta d'esserne l'espressione meramente teoretica per caricarsi di rilevanze pratiche e di sollecitazioni operative; la libertà tende al valore, ma d'altra parte si costituisce essa stessa come valore, fino a divenirne, nel caso limite, il fondamento stesso; l'effettiva autonomia

dell'atto libero sembra, da un lato, iscriversi nell'assenza di una verità definitiva, dall'altro lato l'esercizio della libertà, senza apertura verso la verità, si esaurisce in un attivismo senza senso o nella sterilità dell'inazione.

La situazione prospettata pare essere una serie di equivoci derivanti dal significato equivoco dei termini messi a confronto. Il nesso tra i termini rimane tuttavia costitutivo sebbene vada purificato il senso dei termini stessi e quindi della loro connessione dialettica.

Proponiamo, come semplice ipotesi di lavoro, di tradurre i termini del rapporto ora esposto nel linguaggio, e quindi nella dimensione teoretica, del logicismo contemporaneo. Si perviene, in tal modo, alle seguenti identificazioni. La *libertà* si pone *come ambito della possibilità metodologica*, ossia come luogo delle più svariate prospettive logistiche. Il *valore* si configura *come coerenza* e quindi rivela, anche in questo orizzonte di logica operativistica, la sua convergenza con la nozione di *verità*, qui intesa appunto essa stessa *come coerenza*. Il criterio di verità, il giudizio axiologico ed il discorso coerente si presentano quindi come un'unica nozione e la libertà è l'ambito di ogni coerenza possibile.

In questa prospettiva sembra decantarsi l'equivoco della dialettica tra libertà e verità, poichè la loro opposizione si risolve operando la riduzione di verità a correttezza metodologica, ossia, messa tra parentesi o addirittura eliminata la rilevanza metafisica della verità, la libertà non trova in essa pregiudiziale alcuna e può costituirsi come indiscriminata ricerca nel senso di ogni possibilità.

Il limite tuttavia ricompare con la coerenza del procedimento, sebbene si tratti di un limite metodologico e non metafisico. L'assoluta autoposizione della libertà si ha soltanto nella prospettiva sartriana, ove la libertà è *l'assoluta gratuità ed indifferenza dell'emergenza esistenziale*, con la relativa connotazione fenomenologica della *condanna ad essere liberi* e della *nausea* come coronamento dell'esperienza di libertà. Affinchè la libertà non si autodistrugga in condanna ad esser liberi, è essenziale al concetto di libertà un limite che il logicismo pone nella coerenza metodologica e le prospettive tradizionali nella rilevanza metafisica od ontologica della verità.

Un'ulteriore e decisiva considerazione va fatta nel tentativo

di rimuovere la contraddittorietà tra libertà e verità, tale considerazione riguarda il confronto tra la nozione di limite e la nozione di valore. Una volta riconosciuta l'intrinseca relazione tra libertà e limite, va notato come la libertà non possa essere fonte autosufficiente del valore poichè per valere deve esprimersi nell'ambito di una determinata struttura. Questo rapporto tra libertà e valore tuttavia non si risolve in una estrinseca valorizzazione della libertà da parte del suo limite, ma potremmo dire che il limite esplicita il valore intrinseco della libertà e lo salva dalla sua dispersione. La necessità di tale valore intrinseco è dedotta dalla necessità stessa di qualificare la libertà nei confronti della semplice operatività vitale.

Le osservazioni che siamo andati facendo ci hanno portato a puntualizzare il discorso sul limite della libertà, essenziale alla natura ed all'esercizio della libertà stessa; ciò non solo in una concezione tradizionale ed in una metafisica dei valori, ma pure sul piano del metodologismo logistico, scelto appunto nella nostra indagine per la radicalità a-metafisica delle sue posizioni. Più precisamente il discorso ora si pone intorno al rapporto tra limite e valore. Lasciata da parte la prospettiva sartriana, dato che l'assenza del limite introduce l'accennata contraddizione, possiamo enucleare l'indagine prendendo le mosse dai termini in cui si configura il problema nell'ambito dell'intuizionismo volontaristico, del metodologismo logistico, ed infine dello spiritualismo tradizionale.

L'intuizione ha una rilevanza conoscitiva e la volontà è una dimensione pratica, ma sul terreno antiintellettualistico ove intuizionismo e volontarismo convergono, cadono le distinzioni tra teoresi e pratica, e lo slancio vitale è insieme conoscenza ed azione, così come la volontà è penetrazione del mistero non meno che forza operativa. In questo comune orizzonte la libertà sembra mutare il proprio valore da se stessa; il suo stesso porsi è valore, la pienezza verso cui tende l'intuizione o l'atto di volontà è slancio, ossia prorompente vitalità. Una tale interpretazione tuttavia finisce per porre la libertà sul piano della vitalità e quindi nella impossibilità di stabilire un criterio di valore, come nella concezione meramente fenomenologica ed esistenziale. Intuizionismo e volontarismo intendono invece essere filosofie del valore; occorre, quindi, per rimuovere la contraddizione, approfondire l'indagine.

La accennata dimensione vitalistica della libertà non si risolve nella mera vitalità, anche se si configura come espressione fenomenologica. Si tratta, infatti, non tanto di una fenomenologia della libertà quanto della liberazione. La libertà si definisce attraverso la non-libertà ed il discorso di entrambi le prospettive si svolge in chiave prevalentemente polemica. In altri termini, lo slancio vitale e l'affermazione volontaristica sono presenti come atteggiamenti in un continuo processo di superamento dialettico nei confronti degli schemi antiintellettualistici ontologici, gnoseologici o etici in cui la realtà si cristallizza. Il limite diventa quindi essenziale al processo: non ci sarebbe bisogno di slancio e di decisione volontaria se la pienezza della realtà fosse già un dato fin dall'inizio; il limite intellettualistico è essenziale alla caratterizzazione stessa del processo antiintellettualistico. La dottrina idealistica della libertà come dialettica di liberazione trapassa così nelle correnti antiintellettualistiche condizionandone la stessa intellegibilità.

Vi è tuttavia una profonda diversità con la concezione idealistica e tale diversità incide direttamente sul nostro problema. La dialettica idealistica è processo esaustivo della realtà, non è in funzione di una meta, ma è categoria assoluta; nella prospettiva intuizionistico-volontaristica la dialettica della liberazione non è l'assoluto, ma processo verso l'assoluto, tensione, apertura: la tesi è di carattere alogico, vitale; logico è invece il carattere dell'antitesi; la sintesi reperisce un altro significato dell'alogicità, ossia la concretezza spirituale dell'assoluto. Non si tratta insomma di una metodologia eretta a metafisica, ma di una metodologia aperta su la metafisica.

Il rapporto limite-valore, in questa sede, non si risolve nel riconoscimento di un valore assoluto della libertà, così come fenomenologicamente si presenta nell'esperienza umana, nè nell'attribuzione di questo valore al limite che tale libertà trova e che è fenomenologicamente rilevabile. Il limite dialettico che fa giocare alla libertà il ruolo di lotta per la libertà è rivelativo di una condizione umana in cui la libertà è valore che, per realizzarsi, deve superare dei limiti essenziali tuttavia al suo esercizio. Si tratta in fondo di una posizione in cui sono numerosi gli echi del platonismo: il limite è portatore di valore, ma nel senso che è richiamo al valore, stimolo ad esso od insieme rivelazione della condizione etico-ontologica dell'uomo nei limiti del mondo dell'esperienza.

Possiamo concludere notando come l'analisi del rapporto li-

bertà-limite nell'ambito delle accennate dottrine antiintellettualistiche, ci chiarisce come la libertà, che è l'interna struttura dell'intuizione come dell'atto volontario, non è valore assoluto, per lo meno così come essa ci si manifesta a livello fenomenologico, ma, sollecitata dal limite che incontra, tende al valore in sè, necessario *per dare significato* al processo vitale. Il limite non conferisce quindi valore alla libertà partecipando ad essa qualcosa di se stesso, in una aggiunzione estrinseca, ma ponendola in una situazione che la induce a prendere coscienza di sè e del proprio rapporto col valore. Il groviglio dei problemi enunciati sembra in tal modo risolversi in un ulteriore problema: *che cosa si intenda per significato*, poichè appunto attorno al *significato di significato* sembra rimanere sospesa ogni postulazione di validità dell'atto per dirsi libero.

Il problema del significato riporta il discorso nell'ambito del neo-positivismo logico. La nozione di libertà, in quella prospettiva, è eminentemente critica, ossia si pone come assenza di valori normati metafisici e quindi si iscrive in tutta l'ampiezza della possibilità. La semplice possibilità tuttavia, come già si è visto, non riesce a definire la libertà di ricerca alla quale, anche in questa sede, è essenziale il limite, che è appunto la coerenza del discorso. Tale coerenza fonda il significato del discorso.

La coerenza in questo caso non è un limite esplicitante un valore insito nella libera ricerca, ma ciò che costituisce la validità della ricerca stessa. Si tratta quindi di una valorizzazione che è partecipata dalla struttura esterna della ricerca o, per meglio dire, il valore, in una prospettiva logicistica, non diversamente da quanto avviene nella prospettiva idealistica, si risolve nel processo logico. La diversità sta nel fatto che il neo-positivismo non erige la logica a metafisica e quindi il suo discorso, dato che d'altra parte rifiuta d'essere una logica maior, è sul terreno della pura logica formale.

Il valore che dà valore alla libertà, nella prospettiva che stiamo esaminando, è la coerenza. Ma che cosa costituisce il valore della coerenza? Si tratta di un valore che si riferisce alla correttezza della ricerca, ossia di un valore metodologico. Tale correttezza è tanto più conseguita quanto più i termini sono esatti, la logica formale assume così la caratteristica di logica simbolica. Il valore raggiunge la sua formulazione totale nel rigore del di-

scorso coerente tra simboli matematici, essendo il segno matematico il simbolo maggiormente epurato tra quanti costituiscono il linguaggio. La struttura logico-simbolica del valore ne chiarisce pure la dimensione comunicativa, il simbolo infatti è strumento di comunicazione, come ci avverte pure l'etimo della parola stessa.

Il rapporto libertà-valore nella prospettiva neo-positivistica può quindi porsi in questi termini: la libera ricerca è resa valida dal valore metodologico del discorso coerente, espresso nei termini del simbolismo matematico e quindi atto alla più adeguata comunicazione. Ma a quale livello avviene la comunicazione? Al livello del significato del simbolo. Il simbolo, in quanto strumento di comunicazione, è portatore di significato, ma il problema vero è quello del significato del suo significato, ossia della sfera di significanza che esso indica.

La sfera in cui è inscritta la significanza dei simboli logistici è tra le più povere, pur nel rigore scientifico delle sue strutture, poichè indica al loro limite le possibilità dell'astrazione, è quindi significante solo nel chiuso ambito del proprio metodo senza fornire criterio alcuno per interpretare il sistema; al di là del simbolo non c'è che il silenzio. Sul piano dell'astrazione pura si riproduce la stessa situazione che abbiamo visto caratterizzare la mera esistenza fenomenologica, che è la posizione diametralmente opposta. Tale situazione è l'assoluta indifferenza e quindi insignificanza. Il livello dell'astratto puro come del puro concreto è il livello di ogni possibilità, la libertà si dissolve nell'attivismo, il termine valore cessa di avere significato. La coerenza di un discorso compresente ad analoghe infinite altre coerenze, valide allo stesso titolo, ha lo stesso significato di un'azione componibile con infinite altre, senza alcun criterio di scelta tra loro.

A conclusione della nostra ricerca sul rapporto libertà-valore nell'ambito del logicismo neo-positivistico dobbiamo concludere che la riduzione dei termini verità-valore a valore di coerenza, con la conseguente epochè metafisica, mentre sembra armonicamente articolare il rapporto in questione, esprimendolo nei termini di libera ricerca e correttezza metodologica, comporta invece la dissoluzione dei significati dei due termini stessi.

I risultati del discorso fin qui condotto si possono riassumere nell'affermare come vi sia una essenziale interdipendenza tra libertà e valore e come il loro nesso sia mediato dalla funzione

valorizzante del limite sulla libertà. Una valorizzazione estrinseca ed a livello metodologico ci porta da un lato a risolvere la libertà nella struttura logica ed in tal modo a negarla, dall'altro lato a rendere non ponibile il problema del significato e quindi, in ultima istanza, del valore. Rimane invece ricca di sviluppi la posizione che il problema assume nel caso in cui il limite alla libertà sia rivelativo dell'intrinseco valore della libertà, attraverso una dialettica di superamento verso un Valore che fondi ogni significanza del processo di azione volontaria e quindi ogni sua validità.

In quest'ultima prospettiva abbiamo situato l'interpretazione platonizzante delle dottrine intuizionistico-volontaristiche. Ad analogo risultato porterebbe pure un'indagine sulla natura del problema libertà-valore nell'ambito di una dottrina spiritualistica che mutuasse i suoi fondamenti dal pensiero classico-medioevale, sebbene in un quadro di una diversa valutazione dei termini intellettuali. Nell'ambito di questa dottrina, infatti, il valore è il *bonum* che confluisce nell'*ens* e quindi nel *verum* ed è esso che, come oggetto dell'obbligatorietà morale, come *bonum* da attuarsi volontariamente dal soggetto, costituisce l'atto umano come libero, ossia distinto dall'arbitrio che è azione non rivolta al bene-verità-valore ma condizionata assolutamente da realtà contingenti e da una gerarchia inordinata di valori parziali. Anche qui si tratta del valore trascendente che fonda il significato di azione libera.

Il valore in questa prospettiva è l'Intellegibile, in quella intuizionistico-volontaristica è l'Inintellegibile, e ciò è ricco di conseguente. L'atto libero che tende al valore, nel primo caso, si configura come un'adeguazione della volontà al giudizio intellettuale, mentre nel secondo esso si connota di una gamma di intensità spirituale che ne arricchisce l'espressione e quindi la fenomenologia del suo esprimersi. Vorremmo tuttavia notare come l'Intellegibile è tale in quanto si riferisce alla intellegibilità in sè e che quindi non è contraddittorio con l'Inintellegibile in quanto tale inintellegibilità si riferisce non alla natura dell'assoluto, ma alla sua relazione con la mente umana.

La considerazione che ci pare emergere principalmente dal nostro discorso, e cioè che la trascendenza del valore fondi la libertà, non si inserisce in un determinato ed esclusivo orizzonte, ma presenta una varia possibilità di prospettive. La tematica che, in questo ordine di ricerche, ci è sembrata decisiva, e tra l'altro

consona alla sensibilità del più recente interesse teoretico, è quella che si riferisce al *significato* dei termini « libertà » e « valore ». *La libertà è tale se è espressione nell'ordine della significanza* che porta con sè, ed a cui la richiama il limite stesso che incontra nel proprio esercizio. *Il valore è il significato di significato*, ossia il fondamento di ogni significanza possibile. Vi è una sola alternativa a questa posizione: l'opzione per il non senso, il non-valore, l'arbitrio o l'irrazionalismo puro. Non è fuori luogo osservare, come semplice constatazione storica, che il pensiero contemporaneo di fronte all'accennata alternativa, si trova nella difficile situazione di dover operare con strumenti logorati da una lunga e non sempre felice esperienza.

Padova - Università.

ARMANDO RIGOBELLO

NOTE CRITICHE

ALLE FONTI DEL NEOTOMISMO

Il problema dell'origine del Neotomismo è stato oggetto di studio da parte di esimi pensatori cattolici.

La scintilla fu data quando, nel 1891, comparve la traduzione francese della *Storia della filosofia* del domenicano Card. Zeferino Gonzalez, opera nella quale si leggeva la seguente asserzione, che provocò l'intervento della « Civiltà Cattolica »: « Le nom de Cajetan Sanseverino est le premier qui se présente à l'esprit lorsqu'on parle de la restauration de la philosophie de S. Thomas dans l'Italie moderne » (v. IV, pag. 427).

La « Civiltà Cattolica », con una nota critica, anteponeva il Liberatore ed il P. Taparelli al Sanseverino, considerandoli i veri iniziatori: « Se poi si attenda alle opere date alle stampe separatamente, il Sanseverino non ne pubblicò prima del 1853, come abbiám visto; mentre quelle dei PP. Liberatore e Taparelli erano già conosciute tredici anni prima, cioè dal 1840 » (1).

Mons. Masnovo, invece, dopo aver dimostrato che nel 1840 il P. Liberatore non era tomista, attirò l'attenzione sul canonico piacentino Vincenzo Buzzetti, dimostrando che P. Serafino Sordi, gesuita, non aveva riscoperto la *Summa Teologica* di S. Tommaso: « par une prérogative presque céleste », come asseriva il Besse (2).

Il Buzzetti è il vero restauratore del tomismo: « neotomismo, precisa giustamente l'esimio autore, che non va pensato come una vera rinascita. Esso è... un concentramento ed una espansione del tomismo precedente... » (3). Parole, queste ultime, che ci delimitano l'intenzione e la portata delle sue ricerche.

Riferendosi alle fonti delle « *Institutiones Philosophicae* » del canonico piacentino, il Masnovo dedica un capitolo a Salvatore Roselli ed alla sua *Summa Philosophica*.

« Bisogna riconoscere — egli scrive — che il Buzzetti, questo divoratore di libri, dovette avere notizia dell'opera del Domenicano frate Salvatore Roselli: *Summa Philosophica ad mentem Angelici Doctoris S. Thomae Aquinatis*, edita a Roma una prima volta nel 1777 e una seconda

(1) AMATO MASNOVO, *Il Neotomismo in Italia*, Milano, 1923, pag. 28. (Questo capitolo del volume fu pubblicato la prima volta come articolo sulla « Revue Néoscholastique de Philosophie » nel 1903).

(2) *Ibidem*, pag. 55.

(3) *Ibidem*, pag. 66, Nota 3.

volta nel 1783. D'altra parte il Gazola surricordato ci fa sapere che la astronomia appresa in seminario a Piacenza (l'astronomia entrava allora nel corso filosofico) si ispirava all'antiquata astronomia del Roselli; e se ne rammarica. Effettivamente l'astronomia delle *Institutiones* buzzettiane è tolemaica, come quella della *Summa* roselliana. Adunque, conclude il Masnovo, la *Summa* del Roselli dovette essere nota nell'ambiente piacentino ed in particolare al Buzzetti, almeno negli anni in cui il Gazola era scolaro di filosofia, cioè tra il 1819 ed il 1821. E' ovvio pensare che anche qualche anno prima ne avesse sentore » (4).

Dove il Buzzetti ebbe occasione di conoscere l'opera del Roselli?

Dato che Mons. Masnovo era del parere tradizionale che faceva il Collegio Alberoni la roccaforte del sensismo, dove « il Locke ed il Condillac seguitavano ad essere maestri indisturbati » (5), avanzò l'ipotesi che il Buzzetti avesse conosciuta la *Summa* del Domenicano attraverso i preti romani emigrati nel ducato di Parma e particolarmente a Piacenza per non aver voluto giurare fedeltà e sudditanza a Napoleone (6).

L'interpretazione masnoviana era seguita dal P. Dezza: « Alla formazione ricevuta all'Alberoni il Buzzetti deve il suo costante interesse alla filosofia contemporanea ma insieme il disgusto verso di essa per la sua inconsistenza e vanità; agli ex- gesuiti del Collegio di S. Pietro e in particolare al P. Masdeu egli deve l'amore alla scolastica e la persuasione di trovare in essa la vera filosofia, al Roselli e Goudin egli deve l'aiuto e la guida per penetrare la genuina dottrina di S. Tommaso e a divenire così il vero iniziatore del ritorno alla filosofia di S. Tommaso come all'unica filosofia » (7).

Abbiamo approfondito le tracce suggerite dal compianto Mons. Masnovo e dal P. Dezza e, con sorpresa, abbiamo rilevato che la *Summa* del Roselli non fu soltanto una lontana ispirazione delle *Institutiones Philosophicae* del Buzzetti, ma una delle fonti principali.

Mons. Masnovo non ha posto in risalto questo particolare in tutta la sua entità. Si è limitato alle relazioni estrinseche dell'astronomia buzzettiana con quella del Roselli e non ha affrontato il lavoro di critica interna fra il testo delle *Institutiones* e la *Summa Philosophica*. Sotto questo aspetto la sua esposizione è incompleta.

Egli, inoltre, ha espresso un giudizio poco lusinghiero sulla *Summa* del Domenicano, che forse avrebbe evitato, se avesse scorto le strettissime relazioni che intercorrono fra le due opere (8).

(4) MASNOVO, o. c., pag. 190-191.

(5) Questa affermazione sembra ingiustificata dopo le recenti ricerche archivistiche pubblicate da D. F. Rossi C. M. (cfr. Divus Thomas, 1959, pag. 344 e sqq.), per quanto il tomismo del manuale Sagner-Grassi, *Institutiones Philosophicae*, sia molto discutibile per alcune tesi di sapore prettamente woliano. Il Roselli stesso, per quanto gli riservi l'appellativo di *laudatus auctor*, lo confuta con accento rovente per la teoria dell'ottimismo, riferendosi alla nota 144, par. 3 e 4 del Grassi (cfr. vol. III, pag. 57, Nota 2, pag. 58, Nota 2).

(6) MASNOVO, Op. cit., pag. 196.

(7) P. DEZZA, *Alle origini del Neotomismo*, Milano, 1940, pag. 25.

(8) « Chi trascorra la *Summa Philosophica* del Roselli vi riscontra senza dubbio molta erudizione, ma l'afflato filosofico è poca cosa. Si sente troppo che egli ripete — non rive e ravviva — un'antica dottrina » (pag. 107).

Dove il Buzzetti o Angelo Testa (quest'ultimo ci interessa perchè annotò ed ampliò il testo delle *Institutiones* abbia conosciuta la *Summa Philosophica*, al Collegio Alberoni o altrove, è una questione che esula dalle nostre ricerche. Ci preme, invece, sottolineare che, se si esamina il testo delle *Institutiones* del Buzzetti accanto a quello della *Summa* del Roselli, balza agli occhi la dipendenza delle prime dall'opera del Domenicano, dipendenza che giunge, in non pochi passi, fino alla trascrizione letterale.

Così le questioni di psicologia *De potentiis animae separatis* (9) hanno la medesima disposizione, rispecchiando fedelmente la trattazione della *Summa* roselliana (10).

L'articolo VI, poi, *De divisione idearum et de methodo analitica et synthetica* non è che un'intera pagina roselliana.

Confrontiamo i testi.

BUZZETTI:

Methodus, vox graeca quae latina redditur significat viam artem et rationem, est ordinatus modus procedendi in scientiis. Methodus duplex est: synthetica et analitica. Synthetica, cum a simplicibus progredimur ad compositum, a partibus ad totum, ab universalibus ad particularia, a causis ad effectum. Sic progredimur a terminis ad propositiones, ab hisque ad argumentationem in logica tradenda. Unde synthesis dicitur compositio partium in toto. Analytica est, cum regredimur a compositis ad simplicia, a toto ad partes, a particularibus ad universalia, ab effectibus ad causas. Sic argumentatio resolvitur in propositiones, hae in terminos. Unde analysis vocatur resolutio totius in partes. Genuensis miro modo analyseos et syntheseos notionem confundit, et contradictoria asserit. In Arte Logica scribit: « syllogismus, qui a toto concludit ad partem, synthesis est; inductio quae a partibus totum colligit, exemplum suppeditat analysis. In logica autem italica scribit: « per

ROSELLI:

Est autem methodus graece, latine via, ars et ratio sive *ordinatus modus procedendi in scientiis* et « methodicos » agere dicitur qui rationem artis et dicendi compendia consecutur. Methodus autem duplex est: synthetica et analytica. Synthetica est, cum a simplicibus progredimur ad composita, a partibus ad totum, ab universalibus ad particularia, a causis ad effectus. Sic progredimur a terminis ad propositiones, a propositionibus ad argumentationem. Analytica est, cum regredimur a compositis ad simplicia, a toto ad partes, ab effectibus ad causas, a particularibus ad universalia. Sic argumentatio resolvitur in propositiones, propositiones in terminos.

Notiones analysis et synthesis Genuensis confundit ac perturbat, cum in Arte Critica, l. 5, c. 6, par. 3, tum in Logica Italiana l. 4, c. 1, par. 2, imo sibi contradicit. Nam in priore illo loco ait: « *Syllogismus, qui a toto concludit ad partem synthesis est: inductio, quae a partibus*

(9) La nostra critica è fatta sul testo delle *Institutiones Philosophicae* del Buzzetti, pubblicate dal Masnovo: Placentiae, 1940, in 2 voll. e sul testo della seconda ed. della *Summa Philosophica* (1783).

(10) V. BUZZETTI, o. c., vol. II, caput 3, pag. 15 - ROSELLI, o. c., vol. IV, quaestio XXXVI: *De sensibus internis*.

la prima (analytica) disciogliendo le idee generiche ed astratte da molti singolari ed analizzandole progrediamo sempre dal più universale al meno... se andate per l'opposto dal semplice e particolare all'astratto e generale dirassi sintesi.....» (V. BUZZETTI, o. c., vol. II, par. 217, ed. citata).

totum colligit exemplum suppediat analisis». In posteriore autem scribit: «per la prima (analitica) disciogliendo le idee generiche ed astratte da molti singolari ed analizzandole, progrediamo sempre dal più universale al meno... Ma se andate per l'opposto dal semplice e particolare all'astratto e generale, dirassi sintesi» (V. ROSELLI, o. c., vol. I, par. 1243, nota I, pag. 644).

Di coincidenze letterali fra la prosa del Buzzetti e quella del Roselli ne abbiamo riscontrate parecchie. Le principali le elenchiamo qui:

BUZZETTI: *Institutiones*, vol. II,
ed. c.

ROSELLI, *Summa Philosophica*,
vol. I.

par. 207
par. 208
par. 209
par. 210
par. 211
par. 214
par. 215
par. 216
par. 217

par. 218
par. 219
par. 220
par. 221
par. 222
par. 223

par. 533
par. 536
par. 537
par. 544
par. 551
Nota 2, pag. 324
Nota 4, pag. 570
par. 571 - par. 577
par. 707 - par. 708 e Nota 3 e
4, pag. 387
par. 1243 e Nota I, pag. 645
Propositio, pag. 646 e par. 1246
par. 1247
par. 1248
par. 1249
Nota 2, pag. 647

A Mons. Masnovo non erano sfuggite le strettissime coincidenze fra il Buzzetti ed il Goudin.

In una nota aggiunta al secondo volume dell'opera buzzettiana, egli mette sull'avviso che «se qualcuno avvertendo la grande somiglianza anzi coincidenza di parole (che certo non potrebbe essere esplicita a mezzo di una comune fonte, per es. Aristotele, il quale non usa mai il medesimo vocabolario), si sentisse tentato di pensare ad un plagio, dato che il nome del Goudin qui non è citato, costui commetterebbe una ingenuità, sia perchè nelle successive trascrizioni dei manoscritti la citazione poté cadere; sia perchè i manoscritti non ebbero dal Buzzetti l'ultima mano per la stampa» (11).

L'influsso del Domenicano francese si limita alla metafisica ed alla

(11) AMATO MASNOVO, Prefazione alle *Institutiones Philosophicae* del Buzzetti, o. c., pag. XI, in nota.

cosmologia: « rimane estraneo alla psicologia dove il Buzzetti afferma più decisamente la sua personalità » (12).

Il Masnovo esprime le sue ultime conclusioni nella stessa prefazione: « Ciò non toglie che, in linea generale, si possa e si debba dire che il Goudin col Roselli fu il tramite per cui il Buzzetti si allacciò alla tradizione tomistica... » (13).

Dalla nostra indagine risulta, invece, che il Buzzetti ricorre al Roselli, più che per la formulazione di dottrine tomistiche, per la confutazione degli autori moderni.

Per quanto riguarda il pensiero di S. Tommaso i passi del Buzzetti sono più ricchi di citazioni e le espressioni più fedeli. Perciò, se non possiamo riconfermare il giudizio poco favorevole del Masnovo verso l'opera roselliana (— non rivive e ravviva — un'antica filosofia...) (14), biamo rendere merito all'esimio neoscolastico di aver intuito che il tomismo del Buzzetti speculativamente è più maturo, troppo maturo, perchè lo si potesse ritenere neotomismo incipiente.

La « Rivista di Filosofia Neoscolastica » (1957, pag. 196) in una nota di Redazione ha espresso su questo argomento il parere che ci è sembrato il più prudente e veritiero: « Vorremmo soltanto osservare che un giudizio definitivo sulla controversia esige uno studio assai accurato della filosofia cattolica in Italia, e (nel caso) dell'ambiente piacentino di tutta l'epoca illuministica e post-illuministica del secolo XVIII e XIX fino alla « Aeterni Patris ». ben vengano questi studi! Essi chiariranno quanto sia stato faticoso il cammino e pieno di incertezze e come i « tentativi » di una ripresa del tomismo siano da spostare ad una data anteriore a quella finora creduta. Sulle difficoltà di questa ripresa, si può osservare che lo stesso Domenicano P. Roselli, *considerato giustamente una delle fonti (e forse la più importante) del Buzzetti*, difende e fa largo uso del principio leibniziano di ragion sufficiente... ».

Senza misconoscere i meriti del Buzzetti lungo il cammino del neotomismo, è certo che non lo si può più ritenere l'iniziatore o il padre, ma soltanto un anello di congiunzione d'una tradizione di pensiero che si era già iniziata da vari anni. Egli ha imparato dal Roselli a mettere a confronto il pensiero di S. Tommaso col pensiero moderno; ha trovato nel Roselli un tomismo vivo, aggiornato, anche se speculativamente meno maturo. Perciò la visuale storica che vorrebbe fare del Roselli, e della scuola domenicana in genere, i custodi o i ripetitori di un tomismo chiuso, sia pure fedele all'Aquinate, non corrisponde alla realtà dei fatti. L'aver posto la problematica tomistica di fronte alla filosofia moderna è un merito che veramente non spetta al Buzzetti, il quale, come abbiamo già detto, si serve del Roselli proprio quando deve confutare gli autori mo-

(12) *Ibidem*, pag. X.

(13) *Ibidem*, pag. XI.

(14) Tale giudizio del Masnovo è ribadito dal Fermi nel suo recente studio sul neotomismo piacentino, dopo essersi servito dell'autorità del Roselli per confutare le tesi del Sagner-Grassi. Il Fermi è smentito dallo stesso Buzzetti che riporta « ad litteram » passi del Roselli. (Cfr. ALFONSO FERMI, *Origine del Tomismo piacentino nel primo Ottocento*, Piacenza, 1959, pag. 140).

derni. Ora se il Buzzetti è neotomista, a maggior ragione lo sarà il Roselli. Ciò non significa menomare il suo contributo al pensiero tomistico, ma soltanto vorremmo dargli fattezze storiche più realistiche e veritiere. Crediamo che queste siano state anche le intenzioni di Mons. Masnovo, quando ha attirato l'attenzione sulla figura del canonico piacentino: rintracciare i filoni d'una tradizione che all'infuriare delle eresie moderne sembrava che fosse soffocata. Le sue parole sono chiare: « *Del resto, quand'anche si congiunga il Buzzetti al Roselli... la grandezza non ne viene scemata; solo acquista proporzioni e fattezze storiche, e smette le leggendarie* » (Ibidem, pag. 197).

Serafino Sordi, come apprendiamo dagli studi del Masnovo, del P. Dezza e dalle recenti ricerche archivistiche di D. Giovanni Felice Rossi, studiò al Collegio Alberoni di Piacenza ed in seguito divenne Gesuita «... in modo particolare, scrive il P. Dezza, i fratelli Serafino e Domenico Sordi... portarono nella risorta Compagnia i germi del rinnovamento tomista e li diffusero nelle varie parti d'Italia. Il P. Serafino Sordi, per tutta la vita professore di filosofia e superiore, poté con la parola e con gli scritti fomentare questo movimento rinnovatore, guadagnare alla sua causa uomini insigni quali il P. Luigi Taparelli d'Azeglio e Giuseppe Pecci, il fratello del futuro Leone XIII, ed esercitare un benefico influsso sull'indirizzo filosofico dello scolasticato veneto della Compagnia di Gesù (l'Aloisianum) e della Civiltà Cattolica » (15).

Abbiamo esaminato gli scritti del Sordi pubblicati dal P. Dezza (16), e, come già per il Buzzetti, abbiamo rilevato in essi la presenza attiva della *Summa* del Roselli.

In genere queste dipendenze si fanno più strette, fino a diventare trascrizione letterale, quando si tratta della filosofia moderna pre-kantiana. Chi esamina l'opera del Sordi, alla luce della *Summa* del Domenicano, constata, per lo meno per quanto riguarda gli scritti da noi esaminati, che il Sordi conosce quel pensiero attraverso il Roselli, come attraverso il Roselli confuta Cartesio, Leibniz, Locke e Newton.

Prima di confrontare i testi, premettiamo alcune osservazioni di indole generale.

Sulle tracce del Roselli, il Sordi suddivide la metafisica in Ontologia, Psicologia e Teologia Naturale, senza includervi la Cosmologia, distanziandosi così dal perfetto schema wolfiano (17).

Definisce la metafisica « *scientia per quam communes entis rationes seu principia et causae altissimae rerum... cognoscuntur* » (par. V, pag. 35); pensiero che riflette l'impostazione del Roselli, il quale, appunto, fa dell'ontologia la scienza che studia la « *ratio entis* »: « *universalissima est ratio entis, circa quam ontologia versatur* » (Roselli, o. c., vol. V, pag. 10, Nota 2).

(15) P. DEZZA, *I Neotomisti del secolo XIX*, Milano, 1942, pag. 7.

(16) SERAPHINUS SORDI, S. J., *Ontologia*, quam primum edit Paulus Dezza, Milano, 1941, pag. 156. SERAPHINUS SORDI, S. J., *Theologia Naturalis, Aliaque Philosophica Scripta*, quae primum edit P. Dezza, Milano, 1945, pag. 192.

(17) « *Itaque Metaphysicam universam, ne a recepto juniorum philosophorum in re non necessaria recedamus, partimur in Ontologiam, Psychologiam et Theologiam Naturalem* ». Roselli, o. c., vol. V, par. 8, pag. 6.

Seguiamo il riassunto che ne dà il P. Dezza nell'*Introduzione*. « La prima parte della ontologia si apre con una lunga, completa e particolarmente dissertazione *de causis* ».

Di fronte all'omonima trattazione del Roselli essa ci si mostra più approfondita e le dipendenze sono soltanto estrinseche.

« La seconda parte tratta dell'ente, della sua nozione, del primo principio che ne deriva, il principio di contraddizione, primo principio indimostrabile e fondamento di ogni altro. Qui l'autore si sofferma nel confutare il principio di Cartesio: *cogito, ergo sum*, ed il principio dell'*idea chiara e distinta*. Nello spiegare il concetto di essenza e delle sue proprietà è rigettata la sentenza del Cartesio che fa dipendere l'immutabilità delle essenze dalla volontà di Dio e la sentenza del Locke che sostiene l'inconoscibilità delle essenze reali. Nell'articolo 3 il Sordi dimostra la distinzione reale tra l'essenza e l'esistenza svolgendo gli argomenti in favore della sua tesi con mirabile forza e chiarezza. Stabilita poi la distinzione fra supposito e natura, spiega che cosa sia il supposito e la persona e come differisce dalla natura. Gli articoli 5 e 6 contengono due brevi ma limpide esposizioni sul vero concetto del possibile e della sua dipendenza da Dio, e sulla divisione dell'ente in sostanza e accidente, non risparmiando gli attacchi contro i suoi avversari, Cartesio e Spinoza, Storchenau e Genovesi » (pag. 9).

Ora è proprio in questa seconda parte che le dipendenze dal Roselli sono notevoli, fino a diventare trascrizioni letterali, specialmente quando il Sordi confuta gli autori moderni, dal principio cartesiano: *cogito, ergo sum*, alla teoria della inconoscibilità della sostanza del Locke ed alla teoria della indistinzione della sostanza dagli accidenti, sostenuta dallo Spinoza. Si tratta, in altre parole, di quella parte dove le citazioni dei moderni sono più numerose e dove « ancor meglio vi appare la dote della *contemporaneità* » (*Ibidem*, pag. 11).

SORDI: *Ontologia*.

III - Attamen Cartesius inducta universali dubitatione qua supponatur nihil esse, censuit primam cognitionem, quae cuilibet ordinate cogitanti occurrat, ideoque primum principium esse hanc propositionem: ego cogito, ergo sum. Auctor *Artis cogitandi*, Purchotius, universique Cartesiani primi axiomatis loco habent quidquid in alicuius rei clara et distincta idea continetur, potest de illa re, vere affirmari. Genuensis negat unum esse totius humanae scientiae huiusmodi principium primum (pag. 80).

ROSELLI: *Ontologia (Summa Philosophica vol. V)*.

17 - Cartesius autem inducta universali dubitatione, qua supponatur: *nullum esse Deum, nullum coelum, nulla corpora*; censet hanc cognitionem, *ego cogito, ergo sum*, omnium esse primam et certissimam, quae cuilibet ordinate cogitanti occurrat. Auctor *Artis cogitandi* primi axiomatis loco habet: *quidquid in alicuius rei clara et distincta idea continetur, potest de illa vere affirmari*. Genuensis vero, cum Gerardo Titio, negat *unum esse totius humanae scientiae huiusmodi principium primum* (v. V, p. 10-11).

IV - Sed ut Cartesii principio exordiar. Illud non est principium omnino primum quod aliud supponit; sed hoc principium: cogito, ergo sum, necessario supponit alia principia, nimirum quidquid cogitat est; quidquid operatur existit; operari sequitur esse; impossibile est idem simul operari et non esse.

His enim non suppositis principiis nemo inferre potest se esse quia cogitat; ergo repugnat Cartesii principium esse primum. His adde, effatum Cartesii non solum non esse primum principium, sed neque absolute principium, est enim entymema, cui si addatur maior subintellecta: *quidquid cogitat est*, fit syllogismus et demonstratio. Tandem igitur abest ut sit primum principium, quin nec meretur nomen principii per se noti (*Ibidem*, p. 80).

V - Praeterea nisi mens praesupponatur tacite saltem imbuta principio contradictionis jure poterit dubitare de eo quod continetur in idea clara et distincta, cum nondum sciat utrum idem possit esse simul evidens et non evidens, verum et falsum; licet ergo daretur evidentiam esse principium non terminus cognitionis adhuc tamen esset principium dependens ab altero. Tandem ipsi Cartesiani admittunt evidentiam aliam esse realem, aliam fallacem seu apparentem: quo fit ea quorum saepius nobis videmur habere ideam claram et distinctam, in seipsis non esse sicuti apparent in idea. Revera solis idea quam per sensum accipimus, quae solem exhibet figurae bipedalis, clara est et distincta; nihilominus si rationem consulamus, evidens est solem pluribus vicibus superare telluris ma-

22 - Principium demonstrationis omnium primum non solum debet esse maxime certum et evidens... verum etiam nullum aliud principium debet supponere; si enim aliud supponeret non esset omnino primum. Atqui cartesianum effatum, *cogito, ergo sum*; supponit alia principia, videlicet *quidquid operatur existit; operari sequitur esse; impossibile est idem simul esse et non esse*. Nisi enim haec principia vera forent, inferre non possem, me esse, quia cogito. Praeterea effatum illud potius demonstratio est, quam principium; includit namque majorem, *quidquid cogitat est*: haec autem vera non esset, nisi vera forent principia paulo ante recensita. Tantum igitur abest, ut effatum Cartesianum habeat rationem principii demonstrationis omnino primi, quin nec mereatur nomen principii per se noti...» (*Ibidem*, pag. 13).

24 - Addimus, propositionem illam, *quidquid est in idea clara et distincta*, pendere a principio contradictionis; namque non alia ratione id quod est evidens verum est, nisi quia, si verum non esset, esset simul, et non esset evidens; esset quidem, quia quod est evidens, verum est; non esset vero, si non omne evidens esset verum. Itaque propositio illa nullo modo habere potest rationem principii demonstrationis omnino primi (pag. 14). Diximus, *si de vera evidentia intelligatur*; nam multoties ea quorum habemus claram et distinctam ideam, in seipsis non sunt talia, sicut in idea apparent. Solis enim idea, quam per sensum accipimus, clara est et distincta, eaque exhibet Solem figurae bipedalis; nihilominus, si rationem consulamus, evidens est, Solem pluribus vicibus magnitudinem telluris

gnitudinem. Si igitur verax et fallax evidentia invenitur, iam principio opus est quo altera ab altera secernatur, et ex consequenti non potest evidentia esse primum principium, cum et ipsa per aliquod principium iudicanda sit. Itaque quid mirum si Cartesiani eo ipso tempore quo principium contradictionis a dignitate primi axiomatis removere contendunt, eique substituere satagunt *quod est in idea clara et distincta*, quid mirum, inquam, si eodem tempore ad principium contradictionis, tamquam obliviosi revocantur?

Auctor enim *Artis cogitandi* sic scribit: «Postquam aliquid clare concepimus, non possumus illi non concedere existentiam possibilem cum ob solam *contradictionem* quae inter ideas nostras reperitur, negamus aliquid posse existere. Iam vero in ideis nulla est *contradictio* cum ideae clarae sint et distinctae».

Similiter Purchotius, statuto axioma de idea clara et distincta in solutionibus argumentorum confugit ad principium contradictionis; et ita scripsit: «Quare etiamsi quis omni Dei cognitione diceretur privatus, vel a malo genio deceptus, timere tamen non deberet ne circulus, quem acciperet, non foret rotundus, vel totum quod intelligeret non foret sua parte maius, vel triangulum tribus lineis non clauderetur; alioquin quod ab eo conciperetur non esset circulus aut totum, aut triangulum; sicque vel Deus vel potens ille genius *duo contradictoria* simul componeret, puta totum non totum, circulum non circulum, triangulum non triangulum, quod absurdum esse et consequenter impossi-

superare. Propositio igitur illa Cartesianorum ex hac etiam parte deficit a ratione primi principii demonstrationis, quod debet esse certissimum atque firmissimum... Videtis jam auctores istos, uno, eodemque tempore, quod excludunt *principium contradictionis* a loco primi axiomatis, et substituunt pro primo axioma, id quod est in idea clara et distincta, ad ipsum *contradictionis* principium, obliviosos, nec animadvertentes fuisse revocatos.

(*Quest'ultimo passo, da «videtis» in poi, è stato da noi anticipato per seguire l'ordine del testo del Sordi. Nella «Summa» si trova alla fine, cioè conclude la confutazione).*

Ipsae Auctor *Artis cogitandi*, loc. cit. ut constituat suum primum axioma de idea clara et distincta, cogitur advocare principium *contradictionis*. Nam sic habet: «Postquam aliquid concepimus non possumus illi non concedere existentiam possibilem, cum ob solam *contradictionem*, quae inter ideas nostras reperitur, negamus aliquid posse existere. Iam vero in ideis nulla est *contradictio* cum illae clarae sint et distinctae».

Purchotius quoque, postquam loc. cit. idem axioma de idea clara et distincta primum statuit, in solutionibus argumentorum confugit ad principium contradictionis ita scribens: «quare etiamsi quis omni Dei cognitione diceretur privatus, vel a malo genio deceptus, timere tamen non deberet ne circulus, quem conciperet, non foret rotundus; vel totum, quod intelligeret, non foret sua parte majus; vel triangulum tribus lineis non clauderetur; alioquin quod ab eo conciperetur, non esset circulus, aut totum, aut triangulum: sicque vel Deus, vel potens ille ge-

bile fatentur omnes aequi aestimatores » (18).

VI - Principium contradictionis non ideo dicitur omnium primum quia deservit ad reliqua principia per se nota probanda (nam si quis negaret totum esse majus sua parte, eadem facilitate negaret etiam principium contradictionis); sed primum dicitur quia est veduti basis ceterorum, ipsoque sublato iudicia omnia, et demonstrationes et scientiae corrumpantur necesse est. Ceterum plura esse demonstrationis principia tum communia tum propria singularum scientiarum nemo unquam dubitavit. Hoc si advertisset Genuensis abstinuisset a scribendo « non mihi videtur verum unum esse totius scientiae huiusmodi principium primum » (pag. 81).

VII - Duo iterum adversari videntur huius principii prioritati; primum quod videtur supponere aliud principium (*exclusi medii*, nempe quodlibet est vel non est. Secundum quod videtur demonstrabile, et revera ab aliquibus demonstratur...

nius duo *contradictoria* simul componeret, puta totum, non totum; circulum, non circulum; triangulum, non triangulum: quod absurdum esse, et consequenter impossibile fatentur omnes aequi rerum aestimatores » (Roselli, o. c., *Ibidem*, Nota 1 e 2, pag. 14-15).

Profundissima sane doctrina, ex qua consequitur, principium *contradictionis* non ad id potissimum deservire, quemadmodum nonnulli putant, ut reliqua principia per se nota probentur, si contingat a quopiam ea proterve negari: nam qui v. g. negaret, *omne totum esse maius sua parte*, eadem facilitate negaret etiam principium *contradictionis*, quod non posset simpliciter demonstrari, nisi forte ad hominem, si nempe negans concederet aliquid aliud minus notum, ut loco cit. S. Thomas observat. Hoc igitur principium est omnium primum, quia est ceterorum veluti radix et basis; ipsumque si corrumpatur, corrumpantur necesse est omnia nostra iudicia, omnesque demonstrationes et scientiae... Si Genuensis diligentior fuisset in pervolvendis Scholasticorum libris, in hanc doctrinam incidisset, abstinuissetque a scribendo loc. cit. « non mihi videtur verum, unum esse totius humanae scientiae huiusmodi principium primum » (*Ibidem*, Nota I, pag. 16).

20 - Videtur praeterea, principium *contradictionis* non esse omnium primum; tum quia aliud principium supponit, scilicet, *quodlibet est vel non est*... tum quia demonstrari potest ratiocinio... (*Ibidem*, pag. 12).

(18) Questi passi del Sordi sono stati tradotti in italiano dal P. Dezza. Cfr. *I Neotomisti del secolo XIX - La filosofia teoretica*, Milano, 1942, pag. 135.

Quoad primum respondeo; principium contradictionis non supponere principium exclusi medii, imo hoc supponere illud; ideo enim quodlibet vel est vel non est, quia fieri non posset idem simul esse et non esse (*Ibidem*, pag. 82).

X - Id cuius actus est esse, vel id in quo unaquaeque res habet esse, dicitur *essentia*... Errat proinde Genuensis (p. I, a. c. 3 p. 18) dum putat genera et species pertinere ad essentiam *nominalem*; si enim res ita se haberet cum definimus hominem nihil aliud explicarem quam nomen, et nihil praeter nomina explicarem definendo virtutes et alia: hoc autem posito sequeretur, omnes demonstrationes, quae ex definitione eruuntur, nomina tantum respicere, sed res numquam: quod est absurdum omnium maximum. Dicitur quoque *essentia*, id quod primum in unaquaque re concipitur et per quod unaquaeque res ab aliis discriminatur: vel id quod res est id quod est: haec enim et similia idem sunt in quantum sunt ea, quae per definitionem realem significantur. Ea quae ab *essentia* necessario profluunt dicuntur *proprietates* *essentiales*, ut in homine liberum arbitrium, risibilitas, etc. Ea quae non necessario sequuntur *essentiam* sed contingenter, ita nimirum ut possint abesse, vocantur *accidentia* (pag. 83).

XI - *Essentiae* rerum sunt sicut numeri.

XII - Cartesius *essentias* rerum immutabiles quidem posuit sed ab extrinseco quia nimirum Deus sic voluit: « nullum, inquit, bonum vel verum fingi potest, cuius idea in intellectu divino prius fuerit, quam

27 - Ad secundum, negamus principium *contradictionis* praesupponere illud aliud, *quodlibet est, vel non est*; immo vero hoc per illud probari potest: nam ideo quodlibet est aut non est, quia fieri non potest, ut idem sit et non sit simul.... (*Ibidem*, pag. 17).

40 - ... *essentia* universim accepta, est illud, cuius actus est esse... (Par. 39). Errat Genuensis, *Metaph.* p. I, c. 3, par. 18 dum putat, genera et species pertinere ad *essentias nominales*: nam si ita foret, cum definimus hominem, nihil aliud efficere-mus, quam explicare eius nomen; et nomina tantum exponeremus cum definimus virtutes (nota 3, pag. 22).

Et quia id per quod res constituitur per definitionem significatur: definitio autem indicat quid est res... Quod autem rem constituit, est primum quod in ea concipitur, ut est ab aliis rebus distincta; quomobrem *essentia* illud est, quod primum in unoquoque ente concipitur, et per quod unumquodque ens ab aliis discriminatur. Itaque *essentia* est id, per quod ens est id quod est. Ea vero quae ab *essentia* necessario sequuntur, dicuntur *proprietates essentialis*; quae autem ita *essentiam* sequuntur, ut possint abesse, vocantur *accidentia* (par. 40, p. 22).

45 - ... Hae (*essentiae*) sunt sicut numeri... (pag. 24).

41 - Cartesius autem *essentias* rerum immutabiles quidem posuit, sed quia sic Deus voluit: « nullum, inquit, bonum, vel verum fingi potest, cuius idea in intellectu divino prius fuerit, quam eius voluntas se deter-

eius voluntas se determinavit ad efficiendum ut id tale esset.... Quia voluit tres angulos trianguli necessario aequales esse duobus rectis, idcirco jam hoc verum est et fieri aliter non potest; atque ita est de reliquis (*Ibidem*, pag. 84).

Articulus II.

I - Reales essentias universim nobis incognitas esse pronunciat Lockius (*De intellectu humano*, lib. 3 c.), nominales vero cognitae eo quod non pendent a reali constitutione sed opus sunt mentis nostrae designantis per diversa nomina diversas species... Huic sententiae subscribit Genuensis qui addit «paucos esse philosophos qui essentias suas nominales non pro realibus pertinaciter habeant... et vix modorum simplicium essentias nominales haberi posse pro realibus, et ne has quidem nisi in paucissimis» (pag. 85).

II - Neque forte desunt rationes quibus talis opinio probari videatur. Primo interna constitutio plantarum, mineralium, animalium et cetera nos latet. Secundo ars, qua sapientia et omnipotentia Creatoris condidit universa, excedit vires intellectus humani; ergo fieri non potest ut essentiam operum eius comprehendamus. Tertio reales spirituum essentiae humanis cogitationibus sunt imperviae; non enim eas cognoscimus nisi per reflexionem supra actus nostri intellectus; tales actus nequeunt adaequate representare essentiam spirituum. Quarto quis poterit explicare monstrorum essentiam? Attamen cum haec aliquando generantur habent realem

minavit ad efficiendum, ut id tale esset.... Quia voluit tres angulos trianguli necessario aequales esse duobus rectis, idcirco jam hoc verum est, et fieri aliter non potest, atque ita de reliquis... (*Ibidem*, par. 41, pag. 22-23).

Articulus IV.

59 - Postquam Lockius distinxit essentias in *reales* et *nominales*, nihil haesitans pronunciat (de intellectu humano, 1. 3. c. 3) essentias *reales* substantiarum esse nobis incognitas; *nominales* vero, idest, illas, quas ad certas revocamus species, posse a nobis cognosci, quia non pendent a reali constitutione, sed opus sunt mentis nostrae designantis per diversa nomina diversas species. Haec sententia mire delectavit Genuensis qui addit praeterea, «paucos esse philosophos, qui essentias suas nominales non pro realibus pertinaciter habent... et vix ecc.» (*Ibidem*, pag. 29).

60 - Videtur ita dicendum. 1. quia nobis non constat vera constitutio interior rerum: nam tota collectio idearum sensibilibum, quas in substantias actu observamus, inepta est etiamsi diligentissime fiat... Plantae, animalia, mineralia, ipseque homo ecc.

61 - 2. Ars, quam Deus summe sapiens ac potens adhibuit in admirabili opere Universi ecc..

62 - 3. Spirituum essentias reales minime cognoscimus...

63 - 4. Monstra, quae saepe generantur essentiam realem habent: nam quaelibet res existens peculiarem constitutionem habet. Quis autem explicabit quanam sit realis monstrorum essentia?

essentiam. Quinto ipsa dissidia sapientium satis indicant essentias humano generi esse incognitas.

III - At hic est error manifestissime. Si enim omnes rerum essentiae reales nobis forent incompetae jam nihil omnino de rebus scire possemus, omnisque scientia esset de solis nominibus: impossibile est enim scire aliquid convenire rebus vel non convenire nisi prius aliquo modo sciamus quid res sint.

...Haec autem quis non videat ad scepticorum gustum esse plane comparata, cum ne ipsi quidem omnes negarent ideas nominales nobis esse cognititas? Quid plura? in hac sententia rerum etiam existentiam nos omnino lateret; quoniam si repugnat existentiam tribuere nihilo, non potest existentia cognosci, quin cognoscatur quid existat; sed cognoscere quid existit est cognoscere essentiam saltem confuse; ergo non potest cognosci rerum existentia quin cognoscatur saltem confuse eorum essentia... (pag. 86).

IV - Haec autem quae ultimo loco diximus contra Lockium obtinent vim etiam argumenti ad hominem: ipse namque ex una parte arbitratur existentiam non esse re ipsa distinctam ab essentia reali, ex alia vero parte asserit (*Ibidem*, 4. c. 9) existentiam cognosci intuitive; ergo concedat oportet juxta sua principia etiam essentiam cognosci.

V - Insuper ignoratis realibus essentiis, ignoratur etiam reales differentiae, quae essentiis realibus continentur; ergo ignoramus ex consequenti realem differentiam inter materiam et animam rationalem... inter spiritum et corpus...

64 - 5. Denique essentiarum realium ignoratio colligitur ex Sapientium dissidiis.

65 - Demonstratur I p. Si nullae essentiae reales compertae nobis forent, nihil omnino de rebus scire possemus, sed omnis scientia nostra esset tantum de nominibus; non enim aliter scire de rebus possumus, quam ex eo quod cognoscimus quid ipsae sint. Inducta ergo universali ignoratione essentiarum realium, scientiae erunt de essentiis tantum nominalibus, hoc est de solis nominalibus, hoc est de solis nominibus. Res igitur ipsae nullo modo sciri poterunt; quod est purus putusque Scepticismus (pag. 30).

Ad Scepticorum gustum haec plane sunt comparata: nam ideas nominales ne Sceptici ipsi negabant esse nobis cognititas (Nota 3, pag. 29).

Profecto si nulla realis essentia esset nobis cognita, nec ipsam rerum existentiam cognoscere possemus: nam existentia quidpiam reale est... (*Ibidem*).

Vel si existentia cognoscitur intuitionem, uti Lockius ipse docet ib. 1. 4. c. 9 cur negabitur, quasdam saltem reales rerum essentias eadem intuitionem cognosci posse? (*Ibidem*).

66 - Proeterea, si universae essentiae reales ignotae sunt, ignotae quoque erunt differentiae essentialis inter mentem et corpus: quomodo enim hae differentiae innotescere possunt, ignoratis realibus essentiis?

En quomodo callidus anguis sibi viam aperiat ad illam propositionem qua statuit demonstrari non posse materiae repugnare cogitationem, ex eo quod materiae essentia realis sit nobis incomperta. En quomodo Lockii admirator insignis scripsit « se non sine apparenti ratione suspicari Archimedem et murem ejusdem esse speciei quamvis diversi generis sint (Voltaireus). Tam magnus philosophus is erat ut putavit ea, quae speciei conveniunt, genere differre.

VI - Ad primum argumentum respondeo. Plura quidem esse quorum essentiam *perfecte* non cognoscimus. Sed recte ne concludit hoc argumentum: plures essentias reales ignoramus; ergo omnes? Essentiam hominis novimus (et si quis non novit an homo sit nescio), novimus essentiam animalis, essentiam viventis, essentiam corporis ecc. Multiplices porro differentiae essentiales quibus discrepant inter se multiplices species animalium, vegetalium; et mineralium sunt ignotae frequenter et innominae, sed tunc utimur accidentalibus differentiis ad substantiales differentias designandas. Neque ut constet essentia realis substantiarum, necesse est scire (sicut imaginatur Lockius), collectionem omnium qualitatum sensibilibum, cum in hac collectione non sit reposita earum essentia; alioquin agnoscenda esset diversitas essentialis inter homines quibus diversae competunt collectiones sensibilibum qualitatum. Hinc a Lockio haussisse doctrinam suam videtur

At Lockius viam sibi parabat ad propositionem illam, qua statuit, demonstrari non posse, materiam incapacem esse cognitionis, ex eo potissimum principio, quod essentia realis materiae sit nobis incomperta. (pag. 31).

Eiusmodi consequutiones non displicebant fortasse Lockio... Non displicuerunt certe Voltaire (*Remarques sur le pensées de Pascal*, Tom. 2, Amusement litteraires) scribit enim suspicari se avec bien d'apparence, qu' Archimede, et une tappe sont de la même espece, quique d'un genre different ». Tam magnus philosophus is erat, ut putarit, ea quae speciei conveniunt, genere differre... (pag. 31, Nota 1).

68 - Ad primum concedimus, multarum rerum internam constitutionem non constare: negamus autem id verum esse de omnibus omnino substantiis, praesertim de homine... (pag. 32).

...fatemur plerasque rerum essentias reales esse nobis frequenter ignotas, nec suis posse designari nominibus quis enim explicare valebit, ubinam reposita sit essentia, sive species atoma tot differentium brutorum animalium, plantarum, lapidum? ... Patet, igitur, essentias quidem reales, imo et nominales bene multa ignotas esse in seipsis, non autem omnes, easque etiam quae ignotae sunt, posse per differentias accidentales designari (pag. 31).

...Non est autem necesse scire collectionem omnium idearum sensibilibum ut constet essentia realis substantiarum; haec enim non est reposita in ea collectione... (pag. 33).

Hoc principio nixus scribebat Voltaire, *Phil. de l'Histoire*, c. 2 « Ce qui est plus intéressant pour nous, c'est la difference sensible des

qui scripsit « quod magis interest, est *differentia* sensibilis *specierum* hominum qui notas quattuor Mundi plagas frequentant ». Apposite ad haec scriptor egregius si quae posset esse species diversa hominum, eam plane conflarent ipse Voltaire ejusque gregales, qui cum homines in bestiarum classem dejicere conati sunt, videntur potius ad bestiarum ordinem pertinere: et sane ille justo Dei judicio bestiarum more interiit.

VII. Ad secundum...

VIII. Al tertium...

IX. Ad quartum...

X. Ad quintum...

Articulus III.

De existentia, Supposito et Persona.

Non è altro che un'esposizione più chiara e più approfondita su alcuni punti di quanto il Roselli espone nella questione omonima.

Le obiezioni si corrispondono perfettamente.

La citazione del Gravesande, che noi riportiamo per lungo, è desunta dal Roselli.

XX - Gravesandus (*Intr. ad Phil.* S. 74 et sqq.) ait: « personam metaphysici vocant determinatam intelligentiam concipiunt in qua praeter praesentes, quae inter se conferuntur, ideas, datur recordatio talis praeteritarum perceptionum ut cum conscientia praesentis existentiae conjungatur memoria existentiae praeteritae. Haec memoria proprie constituit identitatem personae: posita illa, persona eadem est; si tollatur memoria, mutatur persona ». Eodem errore infectus fuit et Lockius qui identitatem personae statuit in conscientia praecedenti actionum; qua-

especies d'hommes qui peuplent le quatre parties connues de nostre monde ». Si quae posset esse species diversa hominum, eam plane constarent ipse Voltaire, ejusque gregales, qui cum homines in bestiarum classem dejicere conati sint, videntur potius ad bestiarum ordinem pertinere. En sane Voltaire, justo Dei judicio, bestiarum more interiit.

69. Ad secundum... (idem)

70. Ad tertium... (idem)

71. Ad quartum... (idem)

72. Ad quintum... (idem)

Articulus V (quaest. II).

L'articolo III del Sordi, corrisponde all'articolo V: « *Utrum essentia distinguatur ab existentia* » ed allo articolo VI: « *Utrum essentia, sive natura distinguatur a subsistentia* ».

« Gravesandus, *Introd. ad Phil.*, par. 74 et sqq. personam, ait, Metaphysici vocant determinatam intelligentem substantiam: sed intelligentiam concipiunt, in qua praeter presentes, quae inter se conferuntur, ideas, datur recordatio talis praeteritarum perceptionum, ut cum conscientia praesentis existentiae conjungatur memoria existentiae praeteritae. Haec memoria proprie constituit identitatem personae: posita illa, persona eadem est; si tollatur memoria, mutatur persona... eodem errore infectus fuit Lockius... Quis putasset, homines, qui summi

rum si quis obliviscatur, fit alia persona... et isti magni nominis philosophi dicuntur, imo et philosophiae parentes? Quot personas exhibere debuit Lockius, qui cum saepissime sibi contradicat, ostendit frequenter se oblivisci eorum, quae superioribus lineis enarravit? Vere personatus homo qui non philosophum sed comicum egit... (*Ibidem*, p. 96).

Articulus V.

I - Possibile et impossibile accipi possunt tum per respectum ad aliquam potentiam, tum absolute...

II - Sique igitur impossibilia sunt per respectum ad aliquam potentiam, non sequitur ea impossibilia esse quoque per respectum ad aliam potentiam altiore; quinimmo, quia impossibilia sunt apud homines, possibilia sunt apud Deum (*Luc.* 18. 27): unde rectissime inquit Tertullianus (c. *De resur. carn.* c. 38) « male Deum norunt qui non putant illum posse, quod non putant » et Crysostomus (*Nom.* 17, 1. cor.) « non tam pauper est Deus ut ea tantum faciat, quae imbecillitate rationum tuarum comprehendi possunt ». Omnis incredulitas hinc ortum habet, quia dum insipientes non distinguunt inter possibilitatem respectivam et absolutam, mysteria fidei ex imbecillitate suarum cogitationum expendere volunt. « Omnis itaque infidelitas (inquit S. Hilarius l. 3 *De Trin.* 24) stultitia est quia... dum omnia infirmitatis suae opinione moderatur, putat effici non posse quod non sapit » (pag. 102).

IV - Errant propterea et Storchenau dum scribit (*Ont.* sec. 2, c. I, par. 36 Resp. ad sec.) « posse rem ratione suae essentiae existere gau-

dicuntur philosophi, ita decipere potuisse, ut labili memoriae alligarent personae mutationem? Quot personas exhibere Gravesandus debuit? non enim potuit fixa semper in memoria tenere universa quae didicerat. Vere personatus homo, qui non Philosophum, sed Comicum egit » (*Ibidem*, pag. 39, Nota 2).

Articulus I (quaestio V, pag. 117).

295 - Possibile et impossibile aliquid dupliciter dici potest...

« Multa sunt quae homines absolute impossibilia putant, quae tamen Deo possibilia sunt, ut dicitur *Luc.* 18, v. 27 « quae impossibilia sunt apud homines, possibilia sunt apud Deum ». Hinc rectissime Tertullianus 1. *De resur. carn.*, c. 38 « male inquit, Deum norunt, qui non putant illum posse quod non putant. Et Chrisostomus, *Hom.* 17, in *I Cor.* Non tam pauper est Deus, ut ea tantum faciat quae imbecillitate rationum tuarum comprehendi possunt. ... Huic regulae adversantur haeretici, incredulique homines, qui omnia fidei mysteria ad rationem imbecillam suam volunt expendere: « omnis itaque infidelitas, ait S. Hilarius loc. c. l. 3 *De Trin.* n. 24, stultitia est, quia imperfecti sensus sui usu sapientiae, dum omnia infirmitatis suae opinione moderatur putat effici non posse quod non sapit » (*Ibidem*, pag. 123, Nota 3).

Storchenau, *Ont.* sect. 2, c. I, par. 36 concedit, in facta impossibili hypothesis Dei non existentis « posse rem ratione suae essentiae existere,

dereque possibilitate interna; perire tamen possibilitatem rei externam»: et Genuensis cum docet (*Metaph.* part. I a., c. I def. 16) «mundum pendere a Deo quoad existentiam».

Si cita il Leibniz per confutare queste posizioni: Hanc veritatem Leibnitius agnovit ubi scripsit (*Causa Dei adserta*, par. 8): «nisi Deus existeret, nihil possibile foret, et possibilia ab aeterno sunt in ideis divini intellectus».

VII - Quemadmodum necessitas distributa est in metaphysicam, physicam, et moralem, ita et impossibile. Metaphysice impossibile est idem ac absolute impossibile. Physice impossibile est quod excedit vires totius naturae. Moraliter impossibile est quod inspectis moribus et propensionibus hominum sine maxima difficultate fieri nequit, et numquam vel quasi numquam accidit. Iterum fallitur Genuensis (*loc. cit.*, def. 10) dum ait: «impossibilia moralia vocant philosophi quae quidem sunt a Deo nequeunt eum mentiri, peccare, aut peccati esse auctorem».

Articulus VI.

De divisione Entis. (pag. 104)

IX - Substantiam diximus *ens per se subsistens*... Si confuta la definizione cartesiana di sostanza.

Cita un passo del Leibniz (*Exam. princ. Malebranchi*).

Si confuta la nozione di sostanza in Spinoza (*Ethica* p. I, def. 23).

gaudereque possibilitate interna; perire tamen possibilitatem rei externam». Genuensis quoque *Metaph.* p. I, c. I, def. docet mundum pendere a Deo quoad existentiam, non quoad essentiam...

Si cita il Leibniz per confutare la teoria dello Storchenau e del Genovesi: «Hanc veritatem agnovit et Leibnitius in *Causa Dei adserta*, par. 8 scribens: «*nisi Deus existeret, nihil possibile foret, et possibilia ab aeterno sunt in ideis divini intellectus*»... (*Ibidem*, p. 126, nota 2).

295 - Definizione dei vari tipi di possibilità: metafisica, fisica, morale... Moraliter vero dicitur impossibile, quod inspectis prudentiae regulis aut sine magna difficultate fieri non potest... In errore versatus Genuensis fuit, dum *Metaph.* p. I, c. I, def. 10, ait: «impossibilia moralia vocant philosophi, quae quidem sunt possibilia intrinsece, sed tamen, quia cum Dei natura pugnant, fieri a Deo nequeunt, velut mentiri, errare, peccare, aut peccati esse auctorem» (pag. 124, Nota 1).

Articulus I (quaest. X).

De ente substantiali et accidentali (pag. 201).

501 - Si passano in rassegna le varie definizioni di sostanza.

Si confuta la definizione cartesiana di sostanza.

Si cita (nota 4) un passo del Leibniz (*Exam. princip. Malebranche*). Al par. 513 (pag. 208) si confuta lo Spinoza (*Ethica*, par. I, def. 23).

X - ... *controversia de accidentibus*. L'autore affronta la spinosa questione della distinzione reale degli accidenti dalla sostanza.

Cita il Concilio Tridentino.

Il concilio di Costanza e la relativa condanna dell'eresia di Wicleff.

XV - Si ricorre all'autorità del Leibniz per confutare coloro che confondono sostanza ed accidenti (*Magnus Leibnitiuss Theodic.*; par. 393 adversus Baelium).

S. Agostino, lib. 7, *De Trinitate*, c. 1, N. 2 inquit.: « Candor... »

XVII - Si haec accidentia sive affectiones sunt aliquid reale, quomodo producuntur?

Si cita un passo del Leibniz (*Theod.* par. 394 et seq.).

SERAFINO SORDI, S. J.: *Theologia Naturalis aliaque philosophica scripta quae primum edidit Paulus Dezza*, S. J., Milano, 1945.

Errori circa l'unione dell'anima col corpo (pag. 41).

Al I: « Il sistema delle cause occasionali non solo include gli errori del precedente; ma ne aggiunge di molti contrari alla filosofia e alla fede » (pag. 45).

« Tolta ogni attività all'anima e al corpo, è tolta del pari ogni libertà, ogni merito e demerito, ogni moralità, ogni legge; la malizia degli atti umani con orrenda bestemmia attribuirebbersi a Dio » (*Ibidem*).

E' poi da notarsi... (pag. 46).

Cita S. Tommaso: *I De Causis*, sectio 18; Cicerone: *De Divinatione*.

Al 2. Altrettanto dicasi dell'armonia prestabilita...

Cita la lettera del Leibniz a Pfaffio: « Ita prorsus... ».

Utrum accidentia realiter distinguantur a substantia.

Nelle obiezioni cita il Concilio di Costanza che condannò le teorie di Wicleff ed il Concilio Tridentino (par. 516) con la risposta a queste difficoltà par. 591).

Ricorre all'autorità del Leibniz per confutare coloro che confondono sostanza ed accidenti: *Leibnitiuss Theod.* par. 393 adversus Baelium (Roselli, pag. 215, Nota 1). S. Agostino, lib. 7 *De Trinitate*, c. 1, N. 2: « candor, inquit, ... (nota 2, p. 214). *De accidentium productionem.*

Si cita il Leibniz (*Theod.*; par. 394 et sq. (Roselli, par. 529, p. 219).

ROSELLI, *Summa Philosophica*, vol. V, ed. c.

De unione animae cum corpore pag. 427).

Systema causarum occasionalium neque explicat commercium animae cum corpore, neque congruit cum rectae Philosophiae Fideique dogmatibus » (Propositio, *Ibidem*, pag. 462).

« Cum enim hoc systema omnem agendi vim substantiis creatis, ipsisque mentibus adimat, libertatem animarum tollit; inutiles reddit leges; injuriam irrogat Divinae Sapientiae, Perfectioni, ac Bonitati (*Ibidem*, par. 984).

983 par. con relativa citazione dal *I De Causis*, Sectio, 18.

Cicerone: *De Divinatione* (*Ibidem*, Nota 2).

Lettera del Leibniz a Pfaffio: ita prorsus est... (vol. I, pag. 237, Nota 1).

Unione dell'anima col corpo (p. 47).

Le difficoltà sono desunte dal II C. Gentiles, c. 56.

Nel corpo dell'esposizione si cita il canone del XV Concilio Ecumenico di Vienna: « *Doctrinam omnem*, ecc. ». Il Sordi pone il risalto con caratteri maiuscoli che lo stesso Concilio definì: *L'Unigenito Figlio di Dio*... (pag. 51).

Per ulteriori difficoltà contro la unione sostanziale dell'anima col corpo, « Veggasi, soggiunge, S. Tommaso nella *Somma Contra Gentiles* Lib. II, ove dal capo 57 al 67 altro non fa che confutare gli errori » (pag. 51).

Errori intorno al mezzo per cui *l'intelletto conosce i corpi* (pag. 61).

Per ultimo che vuol dire, che mancando l'uomo di qualche senso, manca pur necessariamente della scienza di ciò che apprendesi per quel senso, onde il cieco nato non può mai aver cognizione dei colori? (pag. 68).

« Divise il primo (Cartesio) le idee in *avventizie* che si hanno pel ministero dei sensi; *fattizie*, che per sè trae l'anima dalle precedenti, e *innate* che porta seco venendo al mondo... »

Benchè confessi egli stesso di non sapere che cosa si dica: « vel forte etiam... » ed altrove: « numquam scripsi vel indicavi... » (pag. 72).

THEOLOGIA NATURALIS

Si ut refert sententia Socratis (in Phaedone) « *scelus esset de creaturis agere et opificem omittere...* » (pag. 107).

Utrum anima humana sit vera humani corporis forma (pag. 427).

Le difficoltà sono desunte dal II C. Gentiles, c. 56 (cfr. par. 924, 925, la terza obiezione è desunta dal Genovesi: par. 926).

Cita il Concilio Ecumenico di Vienna: « *doctrinam omnem*, ecc.. Il Roselli aggiunge in grassetto: *Ibidem definitum quoque fuit, Unigenitum Dei Filium* (par. 931).

Per ulteriori difficoltà: « *ceteras obiectiones vide apud S. Thomam, l. 2 C. Gentiles, c. 56 et q. unica De spiritualibus creaturis e q. unica De anima* (*Ibidem*, pag. 429, Nota 2).

« *accedit, quod illi qui aliquo sensu sunt destituti, omni quoque destituuntur scientia illarum rerum, quae per eum sensum percipiuntur; quod non contingeret, si ideae rerum essent nobiscum creatae* (vol. I, par. 341). Sic caecus a nativitate nullam habere potest ideam coloris. (vol. I, pag. 208, Nota 2).

« *Renatus Cartesius... reiectionis ideis separatis, ideas posuit alias adventitias, alias factitias, alias innatas* (3 Med.) » (*Ibidem*, par. 332).

« *Haec Cartesius non facile sibi credidit: nan ibidem ait: fortasse etiam...* » (*Ibidem*, p. 205, Nota 2).

...cum scribit in not. ad art. 12 progr. Belgici: « *numquam scripsi, vel indicavi...* » (*Ibidem*, pag. 207, Nota 5).

THEOLOGIA NATURALIS

« *Scelus esset, inquiebat Socrates in Phaedone, de creaturis agere et opificem omittere...* (vol. V, par. 1167).

8 - ...et res ipsae ratione carentes.

Cita: *De Natura Deorum* di Cicerone, l. II.

9 -Aliqua enim in rerum universitate inveniuntur magis alia minus perfecta... (pag. 111).

10 - ...Nam auctoritas, quam perspicue constat nullo modo falsitati subesse...

11 - ...Non possumus demonstrare aliquid esse nisi sciatur quid sit...

16 - ...Obiectio 6 «Hanc unam addo: «tristissima quaeque via (ait Seneca lib. *De vita beata*, cap. 1).

Resp. Auctoritatem auctoritati oppono: «Veritas argumentorum est...» (ait idem, *Epist.* 117).

Articulus V: De Unitate Dei.

4 - Plurimae enim ethnicorum nationes licet verbis plures admitterent Deos...

Cita il Petavius, *Theologia Dogm.* lib. I, c. 3...

Cita S. Agostino, *De Vera Religione*, c. 25; S. Tommaso, I C. *Gentiles*, c. 42; Varrone: «leguntur apud Varronem sequentes versus cuiusdam poetae Valerii Sorani».

Politheii vero aut numquam extiterunt, aut Manichei tantum polytheii vocandi sunt (pag. 132).

5 - Neque dicas idolatriam esse ex universali gentium consensu...

6 - Idolatriam ortum habuisse in Caldea probabiliter arbitrantur auctores quamplurimi.

Cita Giovenale: «de iis Juvenalis (*Satira*, lib. 15); Eusebio (ait Eusebius, *Oratio de Laud. Constant.*); S. Agostino: *De Civitate Dei*, lib. IV; *Tertulliano* (*Apologia*, c. 5).

Ibidem, par. 1777.

Citazione di Cicerone: *De Natura Deorum*, l. 2. (cfr. Nota 2).

Ibidem, par. 1176.

Ibidem, par. 1215.

Ibidem, par. 1170.

Ibidem: «Tristissima quaeque via, aiebat Seneca (1. *De vita beata*, c. 1) (par. 1211).

Ad primum respondemus... Seneca de priori consensione loquebatur: nam de posteriori aiebat: «veritatis argumentum est, (*Epist.* 117).

Ibidem, par. 1241.

Ibidem, nota 6, pag. 624: Petavius, *Theologia Dogm.*, lib. I, c. 3.

S. Augustinus: *De Vera Religione*, c. 25; S. Thomas, I C. *Gentiles*, c. 42.

Huc spectant versus vetustissimi Poetae Valerii Sorani apud Varronem... (par. 2141, pag. 624-625).

Ibidem, par. 1242.

Ibidem, par. 1231-1233.

Ibidem, par. 1234-1235.

Ibidem, par. 1235: Juvenalis (*Satira* l. 15).

Eusebius: *Oratio de Laudibus Constantini* (*Ibidem*).

S. Augustinus: *De civitate Dei*, l. 4. *Tertulliano*, *Apologia*, c. 5.

7 - In genere causa turpissimi erroris fuit naturae corruptio...

Tres in specie causae assignantur in Sacro Sapientiae Libro (cap. 13, v. 11 et seqq.).

1 - Est ignoratio veri Dei... « Vani autem sunt omnes...

Causa est qua naturaliter homo afficitur ex repraesentatione.

« aut si quis artifex faber... Poeticae narrationes Hesiodi...

Homeri aliorumque, qui Deorum fabulas invenerunt et Theogonias scripserunt...

3 - Inordinatus affectus... « acerbo enim luctu » (cap. 14, v. 15, sq).

8 - Ob. 2. Romani Deorum ope dictioni suae ac legibus orbem subegerunt... (pag. 134).

De Divina Providentia.

5 - Sicut autem inaequalitas rerum mirifice commendat divinam provvidentiam...

Cita S. Giovanni Crisostomo, *Hom. 34., in I ad Cor.*

7 - ... Dixi bonos aliquando miseros et malos felices videri non esse.

8 - Si riporta la citazione di S. Agostino: *Enarr in Psal., c. 48.*

Hinc manifestum est eos errare qui eventus sive prosperos sive adversos tribuunt necessitati naturae...

9 - Si in Deo esset provvidentia... Admitteretur in Deo mutatio.

10 - ... Sed post finem ultimum et separatim rebus, qui nimirum est divina bonitas.

Ibidem, par. 1237: Itaque generalis causa fuit naturae humanae corruptio...

Peculiares causae describuntur in sacro Libro Sapientiae... (*Ibidem*, par. 1237).

I causa c. 13, v. 1 sq. « Vani ecc.. (*Ibidem*, 1238).

2 causa c. 13, v. 11: « si quis artifex... ».

Narrationes poeticae, praesentim Hesiodi et Homeri, qui fabulas deorum invexerunt et Theogonias scripserunt (*Ibidem*, par. 1239).

3. causa describitur in *Sap. 14*, v. 15 sq. (*Ibidem*, par. 1240).

Ibidem, par. 1244-1250.

Ibidem, par. 1323: cita S. Giovanni Crisostomo, *Hom. 34 in I ad Cor.*

Ibidem, par. 1325.

Ibidem, par. 1326: citazione di S. Agostino: *Enarr. in Psal., cap. 48 n. 11 e sq.*

Ibidem, pag. 662, Nota 3.

Ibidem, par. 1328.

Ibidem, par. 1330.

Note allo scritto misterioso

(pag. 177) (19).

(1) ... Ecco l'anima umana considerata nel corpo non altrimenti che in carcere: sentenza già dalla Chiesa condannata in Origene... Ma chi vuole potrà vedere dello stesso Santo (S. Tommaso) l'Opusc. 15, c. 12, S. Epiph. *Epistola* quae est 60 inter *Epistolas Hieron.* ipsumque S. Hieronimum *Epist.* 59 et S. Augustinum l. II *De Civit. Dei*, c. 23 et *Maeresi* 43, dove chiama la sentenza di Origene vanissimam impietatem (pag. 178).

(2) Mochemius in not. ad Syst. Intellect. Cudworthi, c. 5 sect. 2 paragr. 27. Laudans Augustinum inquit... (*Ibidem*).

Idem: « Quum superiori saeculo peripatetica de natura philosophandi forma e scholis nostris... (*Ibidem*, pag. 179).

(3) Omesso che l'inerzia non poteva mai da uom sensato chiamarsi *vis inertiae*, come pur l'ha chiamata il Santo Patriarca Newton, 1. P. Princ. def. 3.

(13) Leibniz, *Opera*, Tom. 5, pag. 8, Ginevra, 1768.

Leibniz in Otio Hannover F. Meri, pag. 262 ecc.

Leibniz, Tom. 2, P. I, pag. 49.

Idem, *Ibidem*, pag. 234.

(37) Vuol dunque il Newton (l. 3 *Opticae*, q. 31) che tutti i corpi siano composti di particelle primigenite, e che Dio « in principio rerum materiam ita formasse » (*Ibidem*, pag. 191).

« Damnata est enim ab Ecclesia sententia Origenis adfirmantis, animas intellectivas relegari in corpus tamquam in carcerem ob leviores culpas in coelo contractas. Qua de re consule S. Thomam *Opusc.* 15, c. 12. S. Epiph. *Epistolam* quae est 60 inter *Epistolas Hieronimi*, ipsumque S. Hieronimum *Epist.* 59 et S. Augustinum l. II *De Civitate Dei*, c. 32 et *Maeresi* 43, ubi sententiam Origenis vanissimam impietatem appellat..... » (Roselli o. c., vol. I, pag. 210, Nota 2).

Roselli, o. c., vol. II, Nota 5, p. 131.

Ibidem, Nota 3, pag. 125.

Ibidem, Nota 2, pag. 177.

Ibidem, Nota 1, pag. 141.

Ibidem, Nota 1, pag. 145.

Ibidem, Nota 2, pag. 146.

Ibidem, Nota 1, in fine, pag. 52.

Ibidem, q. III, a. IX, par. 160.

(19) Sull'importanza storica di questo scritto cfr. DEZZA, o. c., pag. 158; MASNOVO, *Il Neotomismo in Italia*, pag. 94.

Fa però Newton un'eccezione a quel « per omnia saecula saeculorum ».

Ibidem, Nota 2, pag. 109.

Ciò che a ragione fece dire a Leibniz, tom. 2, pag. 110: « Mr. Newton et ses sectateurs ».

Ibidem, pag. 109.

Non si può accusare il Sordi di plagio poichè questi scritti da lui non erano stati destinati alle stampe. Perciò al Sordi si possono applicare le stesse attenuanti che Mons. Masnovo riserva al Buzzetti, quando ne riscontrò la coincidenza di parole fra i testi del canonico piacentino e quelli del Domenicano Goudin e che noi abbiamo riportati di sopra.

Come pure non possiamo tacere d'aver riscontrato nel Sordi una formulazione tomista più esatta e fedele al testo di S. Tommaso. Ad esempio: la definizione di Dio come « ens per essentiam » e delle creature « entia per participationem » è più aderente al pensiero di S. Tommaso che non nel Roselli. Questi, infatti, adopera le stesse espressioni, ma cade nella posizione avicenniana, identificando « esse per participationem » ad « esse accidentaliter ». Nel Sordi riscontriamo precisazioni che, forse, vogliono correggere il testo roselliano: « ... contra vero ferrum candefactum non est ignis per essentiam, sed per participationem, quia candefactum non est ignis per essentiam, sed per participationem, quia non est ignis ipse, sed ignem intime unitum et ideo dicitur potius ignitum, ita Deus cum non habeat esse, sed sit ipsum esse, dicitur et ens per essentiam, creaturae vero sunt entia per participationem, quia non sunt ipsum esse, sed habent esse, et ex consequenti creaturae comparatae ad Deum simpliciter non tam sunt quam habent et participant esse... » (par. IV, pag. 90). Interessante quando, nello stesso paragrafo, il Sordi identifica l'« esse per essentiam » all'« ego sum qui sum » della Bibbia (*Exod.*, c. V, vers. 13 e 14).

Il Roselli, invece, identifica l'« esse per essentiam » col razionalistico « ens a se » ed indugia molto su quest'ultima formula.

Avremmo ancora altri rilievi da fare sull'ontologia del Sordi, e relativi sviluppi teoretici, ma li rimandiamo ad un nostro lavoro dedicato proprio a Salvatore Roselli e l'inizio del Neotomismo.

Dopo quanto abbiamo dimostrato, attraverso l'analisi testuale, ci preme mettere in risalto che sia il Buzzetti quanto il Sordi si rifanno al Roselli non tanto per la formulazione del pensiero tomista, come si è affermato fino ad oggi, quanto per il tomismo già aggiornato con la problematica della filosofia moderna. Il che vuol dire che essi vedevano nella « Summa » del Domenicano un neotomismo già avanzato, se per neotomismo bisogna intendere: « ritorno alla filosofia di S. Tommaso, non per ripetere materialmente la dottrina dei filosofi scolastici del Medioevo, ma per meglio interpretarla... arricchirla del contributo scientifico dei tempi nuovi, riviverla nel proprio spirito e ripensarla in funzione dei moderni problemi » (P. Dezza, *I Neotomisti del sec. XIX*, Milano, 1942, p. 3).

Noi crediamo, perciò, che gli schemi tradizionali sul neotomismo in Italia che riconoscevano al Roselli il merito di « aver conservato » S. Tom-

maso ed ai tomisti del secolo XIX d'averlo aggiornato, creando così il « neotomismo », siano completamente da rivedersi. E crediamo di averne data una prova più che sufficiente.

Il Card. Zeferino Gonzalez, nella sua *Storia della Filosofia*, dopo aver elogiato la *Summa* del Roselli, osserva: « I nostri tomisti, contenti di criticare sistematicamente i filosofi moderni attraverso la *Summa* del Roselli, non si preoccupano più di studiarli direttamente. Essi non imitarono il Roselli che aveva letto tutti i sistemi filosofici del suo tempo » (Z. Gonzalez, *Histoire de la philosophie*, trad. francese, 1891, vol. IV, pag. 335). L'esimio studioso si riferiva proprio ai tomisti del suo secolo. Noi, dopo aver studiato vari tomisti del secolo XIX, domenicani e non domenicani, italiani e spagnoli, non ci sentiamo di poter smentire questo giudizio, per lo meno per quanto riguarda il pensiero filosofico moderno da Cartesio a Wolff.

Milano - Università Cattolica.

IGNAZIO NARCISO O. P.

R E C E N S I O N I

Luigi Sturzo, *Chiesa e Stato. Studio sociologico-storico* (Opera Omnia, Serie, I, voll. V-VI) I edizione italiana - Bologna - Zanichelli - 1958, pp. XXXII, 311, 281.

E' un vero piacere che si prova alla lettura di quest'opera, che è pure una storia dei rapporti tra la Chiesa e lo Stato che farebbe immaginare invece una trattazione pesante e faticosa, tale da mettere a dura prova le qualità del lettore più volenteroso. Senonchè la rapidità dello stile, l'esatto e puntuale giudizio che coglie l'essenziale sulle questioni dibattute, gli schematici e precisi riferimenti alle fonti bibliografiche e storiche, fanno sì che una volta iniziata la lettura, questa non possa più essere interrotta per l'interesse che suscita e per la personalità dell'autore che rivela. E' un'opera essenzialmente storica, anche se la sua qualificazione è detta « studio sociologico-storico »: la storia, cioè, dei rapporti tra Chiesa e Stato, seguita nelle sue posizioni fondamentali attraverso le vicende dei tempi e le relative dottrine.

Lo Sturzo inizia la sua trattazione al sorgere del Cristianesimo al tempo dell'Impero Romano; si sviluppa dalla caduta dell'Impero d'Occidente all'Impero Carolingio, nel qual periodo si accentua la diarchia medievale, attraverso contrasti e lotte ai quali non è estraneo il continuo fiorire e spegnersi dell'eresia. Intanto si diffondono le scuole, cominciano ad apparire i grandi maestri dell'età medievale, le dottrine che seguono gli sviluppi dei rapporti tra il Papato e l'Impero, le grandi figure, i protagonisti della storia. « Quel che oggi suonano, scrive lo Sturzo, agli orecchi di molti le parole *comunismo* e *bolscevismo*, suonavano allora le parole *fraticelli* o *apostolici*, o *alleluianti* » (p. 86).

A declinare del Medio Evo, assistiamo alla formazione dello Stato moderno e quindi ai nuovi rapporti che si rendono necessari tra Chiesa e Stato. Già Ockam, « il più grande ingegno dell'epoca » (p. 117) e Marsilio da Padova con le loro teorie avevano intravisto gli sviluppi storici delle due grandi istituzioni; lo Sturzo nota, e questo punto, che « al concetto del *bonum commune* come fine della oscietà politica si sostituiva quello della volontà-potere, che di fatto, se non di diritto, annullava la partecipazione dei ceti popolari agli affari dello Stato » (p. 118).

Lo scisma che seguì alla cattività avignonese del Papato preludeva ormai ai tempi della Rinascenza e alle nuove grandi controversie sui rapporti della Chiesa e dello Stato. I Concili, può dirsi, prevedono le rivoluzioni protestanti del secolo XVI e la fine dell'unità religiosa cat-

tolica in Europa. «Lutero, scrive lo Sturzo, costretto dalla sua teoria della «fede-grazia» a mantenere le separazione della religione dall'etica, non poteva risolvere il problema della vita associata tranne che con la concezione della doppia moralità. Da un lato la morale spirituale tutta interiore, quella data dalla fede passiva e quietistica...; dall'altro lato la morale esterna «sociale»... (p. 177). E passando alla politica, «il tipo del principe di Lutero, a guardarvi in fondo, ha poco da invidiare a quello di Machiavelli, anzi ha qualche cosa di più caratteristico, perchè assorbe in sè tutto quel potere *in temporalibus* che allora aveva la Chiesa» (p. 178). «Machiavelli, pur ammettendo l'organismo della chiesa come autonomo, lo volle estraneo all'attività dello stato; Lutero tolse ogni influsso alla chiesa sullo stato e legò la chiesa stessa al potere statale» (p. 181).

Frattanto la Controriforma fissava le sue basi dogmatiche e morali, mentre le lotte civili e religiose infuriavano in Europa, specialmente in Francia. I due grandi teorici del tempo furono il Suarez e il Bellarmino.

L'evoluzione storica della prima metà del Seicento presenta la concezione della *Ragion di stato*, la formazione del diritto internazionale e la teorizzazione della tolleranza religiosa. Col trattato di Westfalia è la fine della Controriforma.

Avviandoci al secolo XVIII con l'Illuminismo s'incontrano il gianseismo e il giurisdizionalismo. La lotta antigiansenista è viva in Francia. Il giurisdizionalismo si accentua dopo il Concilio Tridentino con le teorie anticuriali sulla Chiesa e sullo Stato. «E poichè, scrive lo Sturzo, le rivendicazioni di giurisdizione erano prevalenti in nome dello stato, così spesso il giurisdizionalismo si confonde col regalismo e col gallicanismo; mentre le rivendicazioni della chiesa di Roma vengono caratterizzate come curialismo» (II, p. 11).

In questo periodo si afferma la polemica antigesuitica; i gesuiti furono accusati di ribellione, di mancata corresponsione di imposte in rapporto al reddito commerciale, di stipulazione di trattati con le tribù vicine (Paraguay), di rifiuto di obbedienza ai governi di Lisbona e Madrid, e anche di aver battuto moneta con l'effigie di un certo padre Nicola (cfr. II, p. 23). Si giunse così alla soppressione dell'Ordine; lo Sturzo rileva che «il periodo di soppressione fu per i gesuiti una prova e una purificazione», e aggiunge che «per il papato fu un'umiliazione che non gli giovò ad acquistare prestigio nè a guadagnare benevolenza e fiducia delle monarchie» (II, 29): giudizio sostanzialmente esatto.

Con la rivoluzione francese siamo all'avvento dello Stato laico. «La laicizzazione del potere sovrano portava con sè la cessazione dello stato confessionale, pur rimanendo, in confronto alla chiesa cattolica, stato giurisdizionalista» (II, 66). Nei riguardi di Napoleone, il giudizio dello Sturzo è molto equilibrato; dopo d'aver notato che Napoleone «falsò il processo storico» creando vertenze ecclesiastiche anacronistiche e riproponendo teorie errate, scrive: «Quel che rimase dell'esperienza napoleonica, nei rapporti fra stato e chiesa, fu da una parte la laicizzazione del potere assoluto che faceva seguito a quella del potere democratico [rivoluzionario]... dall'altra parte la realizzazione di un concordato che durò

quasi un secolo e il sistema di controllo sulla chiesa di un carattere poliziesco ben perfezionato, utile per i nuovi governi laico-giurisdizionalisti del secolo XIX » (II, 70).

Il Congresso di Vienna 1815 e la Restaurazione inaugurarono il legitimismo dei sovrani a svantaggio del diritto dei popoli. La Restaurazione ebbe la sua filosofia in uomini come De Maistre, De Bonald, Lamennais della prima maniera, Maine de Biran, che se non esercitò grande influenza nel suo tempo, più tardi però, « quando si maturava una nuova reviviscenza spiritualistica contro il piatto positivismo, la sua psicologia entrò nella corrente del pensiero moderno » (II 85). Frattanto l'idea di nazionalità si faceva strada sempre più dove i popoli non godevano dell'indipendenza; ormai « lo stato confessionale ripristinato nei paesi cattolici non era che formalista ed equivoco » (II, 92): cioè, aveva perduto la sua propria sostanza. La nuova idea di libertà, la libertà nazionale, aveva trovato in Italia « due grandi romantici »: Manzoni e Mazzini, il primo dei quali « arrivò ad esprimere il romanticismo cattolico e politico, il più sano, equilibrato ed elevato che si possa concepire »; « quello del Mazzini fu una specie di profetismo laico dove, insieme ad intuizioni geniali e a convinzioni profonde, si hanno contraddizioni insanabili ed incomprensioni storiche e religiose dovute al suo anti-cattolicesimo » (II, 99).

Va sorgendo l'età del liberalismo, termine generico che ha più di un significato (II, 112). Ad esso si accostano cattolici che non avvertono tutta la contraddittorietà di un cosiddetto « cattolicesimo liberale » di un Padre Ventura, di un Lamennais, ai quali si possono accostare il Lacordaire e il Montalembert. L'enciclica *Mirari vos* suonò in sostanza la condanna delle tesi sostenute da questo nuovo cattolicesimo che faceva capo all'*Avenir*. Oggi quello che fu un cattolicesimo liberale trova una specie di continuità in un'altra contraddizione che è quella (parliamo dell'Italia) dei cattolici socialisti, ossia dei cattolici orientati verso sinistra. E' la lezione della storia, alla quale non si presta mai la dovuta attenzione. Lo Sturzo si esprime cautamente a loro riguardo: « i cattolici detti liberali furono più cauti in confronto dei tradizionalisti nel parlare e nello scrivere, evitarono di confondere la propria filosofia con quella dei liberali, studiarono meglio i problemi costituzionali e sociali, subirono con pazienza e umiltà i colpi che venivano dall'alto » [come il Ventura, come il Rosmini] (II, 107). La Francia è un grande vivaio; oltre al Lacordaire e al Montalembert, sono Ozanam, Froissot, Veuillot, de Parisii, Dupanloup. In Germania l'abate Ketteler « rivendicò la libertà a nome della chiesa » (II, 111).

L'esperienza del 1848 segnò un momentaneo arresto; essa « aveva reso Roma guardinga e sospettosa dello stesso movimento liberale dei cattolici e di uominiquali Padre Ventura, lo stesso Rosmini, malvisto dai gesuiti per la sua filosofia e il suo preteso liberalismo, Montalembert..... » (II, 116). Tuttavia gli avvenimenti incalzavano, l'esperimento liberale era in atto, con tutte le difficoltà dell'ora. Con l'enciclica *Quanta cura* (1864) si ebbe il *Sillabo* che sollevò enorme rumore, e che il Dupanloup esaminò obbiettivamente « per stabilirne il senso vero senza le

deformazioni polemiche di quei giorni», concludendo che i cattolici dovevano adattarsi alle condizioni del momento e lottare con le moderne armi della libertà di coscienza, di stampa e di voto (II, 120).

1870. Caduta del potere temporale dei Papi. Avvento della terza repubblica in Francia; proclamazione dell'impero tedesco. A Pio IX succede Leone XIII che con l'enciclica *Aeterni Patris* (1879) dà vigoroso impulso al neo-tomismo; tratta della costituzione degli stati nella *Immortale Dei* (1885), della libertà umana nell'enciclica *Libertas* (1885) e delle condizioni degli operai nella *Rerum Novarum* (1891). Il pontificato di Pio X si trova a combattere contro il modernismo (enciclica *Pascendi*, 1907); il Murri è condannato per aver dato sospetto di modernismo filosofico e teologico con i suoi discorsi (II, 152).

Si giunge così alla prima guerra mondiale, alla crisi della società delle Nazioni, ai vari totalitarismi in Europa. L'opera dello Sturzo si conclude col capitolo sulla situazione attuale nei rapporti fra Chiesa e Stato.

Lo Sturzo nota ovunque in Europa «le varie e confuse esperienze del nuovo stato», per cui veniva a introdursi una specie di «confessionalismo laico», col qual termine adoperato invece di «conformismo statale» vuol significare «la tendenza dello Stato laico ad ottenere dai cittadini più che un'adesione formale ed esterna, un'adesione convinta e totale che meglio è espressa dalla parola «confessionalismo». Il concetto è in verità molto significativo e merita di essere sottolineato.

«Invece di confessare la fede in Dio e in una chiesa, si dovrebbe confessare una specie di fede nello stato laico». Lo stato odierno infatti esige da parte del cittadino una dedizione che va certo al di là dei limiti che la retta coscienza non vorrebbe varcare. «Man mano che questo [lo Stato] andò coprendo il dominio dell'attività individuale con il monopolio nel campo culturale ed educativo e in seguito anche in quello economico e politico, le libertà venivano o falsificate o sopresse. Il rovesciamento della situazione si è andato compiendo con gli stati detti totalitari» (II, 216).

Naturalmente questo processo storico non è stato senza contrasti o ritorni; certo che esso cominciò a individuarsi quando alla morale del Cristianesimo si volle contrapporre una morale di Stato, che fu conosciuta come quella dello Stato «etico». Lo Stato laico, proclamando una morale propria, creò un dualismo insanabile con la morale cristiana» (II, 220). Lo Sturzo notava che «la conquista dello stato sulle anime è in continuo progresso», tanto nello Stato totalitario quanto nello Stato non totalitario, «il quale mira a dare una propria impronta alla formazione educativa e culturale del paese». Allora, afferma recisamente, «è compito di tutte le chiese cristiane di resistere» (II, 221).

Ma intanto la Chiesa ha perduto la sua antica posizione diarchica nei confronti con lo Stato; oggi, dopo una lunga evoluzione storica, quella diarchia si presenta principalmente in forma spirituale sui singoli fedeli, più che sugli Stati in via autoritativa e giuridica. Anche dove si sono ripresi i rapporti concordatari per la Chiesa cattolica, «l'etica dello Stato è fuori dell'orbita del cristianesimo e di ogni concezione religiosa sopran-

naturale; *il distacco dei due poteri è sostanziale...* Se oggi a buon diritto si può parlare ancora di diarchia chiesa-stato come dualità di poteri, è perchè la chiesa mantiene un potere religioso suo proprio che, esercitato sui fedeli ed espresso in forma d'insegnamento e di precetti pubblici, continua ad influire sulle società » (II, 237).

Attualmente il campo familiare ed educativo è quello su cui maggiormente si affrontano la Chiesa e lo Stato, perchè la Chiesa condanna il matrimonio laicizzato (civile), il divorzio, ecc., ed è per l'educazione cristiana della gioventù (enciclica *Divini illius Magistri*, 31 dicembre 1929). Il punto di vista della Chiesa esclude che vi sia un « potere illimitato nel mondo », che è un assurdo etico. Lo Stato moderno ha negato ogni limitazione di potere; esso è per la sovranità assoluta, quindi non ha nè limiti morali nè religiosi. La stessa « limitazione reciproca fra il popolo e lo Stato, finì per essere un fatto formale e organico, senza una sostanza etica » (II, 240). « Oggi più che nel passato, gli Stati hanno monopolizzato quasi tutta la vita sociale o gran parte di quella individuale... Le chiese o si rassegnano a vivere al margine della società, conforto spirituale di pochi fedeli... ovvero *sul piano religioso...* debbono accostarsi alla politica, e affrontarne, al momento giusto e con visione spirituale, le lotte titaniche » (II, 243).

Il conflitto rimane comunque aperto: sono in palio due civiltà, la civiltà dello spirito, della dignità e della libertà umana; la civiltà della materia che urge per soffocare e disperdere ovunque la luce che era sorta nel mondo col cristianesimo. E' il dramma agostiniano delle due città che si ripresenta dopo più di quindici secoli di storia. Ma quante cose sono mutate.

Bruno Brunello

* * *

Vera Passeri Pignoni - *Arte e vita nel mondo contemporaneo* - Edizioni Alfa - Bologna - 1960.

Uno dei più vasti e complessi problemi del nostro tempo è certamente la rivoluzione dell'arte contemporanea, la sua reazione al classico. Lo stile nell'arte è sempre stato in genere determinato dall'epoca storica in cui la produzione artistica è nata; per quanto la personalità dell'artista abbia sempre avuto la caratteristica di una sua intima ribellione alle strutture storiche entro le quali si è formata, essa ha finito sempre con l'esprimere o addirittura per precorrere tali strutture. Nel corso dei secoli, l'epopea classica, il barocco, l'arcadia, il romanticismo ecc. hanno contrassegnato con caratteri inequivocabili le condizioni sociali, politiche, spirituali del tempo in cui si sono espressi. Senza arrivare agli estremi a cui giungono le teorie marxiste della partitività dell'arte, non si può disconoscere l'evidenza di questo carattere della manifestazione estetica. Ed è proprio per questo che l'arte, secondo la sempre valida tesi desanctisiana è l'espressione più autentica della umana civiltà.

Anche l'arte contemporanea compendia validamente i motivi della no-

stra epoca. La sua ribellione, la sua conclamata asocialità non sono in effetti che una testimonianza dolorosa della crisi in atto nel nostro secolo, la cui soluzione si profila per ora assai incerta e lontana. L'arte contemporanea, come tutta la nostra civiltà è malata di immanentismo, ha smarrito il senso del sacro, ha posto in crisi i valori su cui per secoli si è basata la vita dell'uomo. Di qui il suo tormentoso rifiuto della serenità classica, della «moralità» aprioristicamente determinata perchè rimandata a valori trascendenti, della razionalità e della storia. Di qui il suo incontro con le teorie psicologiche più eversive, quali la psicanalisi e con le filosofie più desolate quali l'esistenzialismo. Questo libro in un ampio panorama critico esamina proprio il particolare carattere dell'arte contemporanea, la sua protesta contro le strutture razionalmente organizzate da cui l'uomo si sente oggi oppresso e schiacciato, contro l'inautenticità delle banali avventure della vita quotidiana, contro quella ragione che non ha saputo dare all'uomo nè la felicità nè il senso della sua vita.

La ribellione contro la società espressa dal surrealismo, dal futurismo, dall'espressionismo, la ricerca di quella voce primordiale, in cui la più intima natura dell'uomo si esprime, ansiosamente perseguita nella musica dodecafonica e nella poesia ermetica, il travaglio angoscioso del romanziere contemporaneo e del suo personaggio sono qui esaminati in una acuta indagine che mira a spiegare il complesso problema dell'inquietudine dei nostri giorni. Le più complesse personalità del nostro tempo, da Picasso a Schönberg, da Kafka a Camus sono presentate nella loro angosciata e tormentosa ricerca nell'arte e oltre l'arte di una verità in cui l'uomo possa esprimersi nella sua vera natura e spiritualità.

Le deformazioni dell'astrattismo, le eversioni del futurismo, i torbidi psicologici della letteratura appaiono nel loro vero aspetto come una desolante testimonianza dell'impotenza umana a sostenere il peso di quell'infinito a cui si è voluto togliere il senso e la presenza di Dio.

Queste pagine, come dice il loro sottotitolo, vogliono essere un'inchiesta, una visuale di prospettive; non pretendono di esaminare tutti gli orientamenti e le personalità del mondo artistico dei nostri giorni, come non pretendono di esaurire la vastità e complessità dell'argomento affrontato, ma individuato un filo conduttore nella mentalità psicanalitica, selezionano i movimenti e le personalità più significative attraverso quei motivi che si ritrovano sostanzialmente uguali in tutte le manifestazioni dell'arte attraverso le istanze angosciose e conturbanti del pensiero contemporaneo.

Il fine dell'opera è quello di dimostrare che il variare dell'atteggiamento estetico del nostro tempo, quella che Ortega y Gasset chiamò la disumanizzazione dell'arte, non è determinata tanto da un cambiamento del gusto quanto da un cambiamento del rapporto tra l'uomo e l'arte, da un tentativo di adeguamento dell'arte alla nuova struttura della società che, malgrado la fiducia ostentata della civiltà umana, mostra il dramma dell'uomo e della storia nell'epoca presente. Questa dimostrazione si appoggia all'esame dei motivi storici di tale evoluzione e del loro perturbante motivo movente filosofico e psicologico e si conclude, non ponendo in discussione la validità estetica dell'arte contemporanea, ma avverten-

done e riconoscendone la crisi morale, quella crisi che si può risolvere solo nella riscoperta della trascendenza dei valori e di Dio.

Il giro di orizzonti toccato in queste pagine è assai ampio, l'esposizione sempre chiara e controllata, l'informazione vastissima. La valutazione critica del mondo culturale (letteratura, arti figurative, filosofia) e di tutta la vita del nostro tempo non è scevra da pessimismo, nell'osservazione di come tutto si esaurisca in questo nostro mondo finito che non può appagare l'ansia di infinito e di eterno che è nello spirito dell'uomo.

Ma l'opera affronta con serietà questo problema, esprimendo la certezza che, in un recupero di Dio, anche l'arte si rassereni, che una nuova presa di visione e di contatto col mondo oggettivo porti al recupero di una nuova realtà che sia anche recuperata moralità.

«Solo quando l'umana sofferenza si inquadrerà esteticamente nell'oggi che la contiene, saprà esprimere, al di fuori della soggettività senza riflessione, se stessa e le sue cause; solo quando alla statica cronaca di sé saprà, in uno sforzo risolutivo, sostituire la dinamica presa di coscienza che la rende valida, l'arte ritroverà la sua parola nuova».

Ner recupero della fede nella dignità della persona umana, nella rinnovata coscienza, nel ritrovamento di Dio, nella riscoperta dei valori della vita, sostiene l'A., l'arte potrà essere ancora messaggio, speranza, fede.

E la sua opera alla luce di questa teoria, appare una delle più organiche e vaste indagini critiche sull'argomento, un valido contributo alla chiarificazione di un problema ampio e difficile del nostro tempo, un aiuto a quanti vogliono affrontare alla luce di un'impostazione critica meditata e consapevole, il complesso problema dell'arte contemporanea.

Benedetto D'Amore O. P.

* * *

E. Castelli; G. Flores d'Arcais; P. Prini; M. F. Sciacca - *Il pensiero filosofico odierno* - a cura di Paolo Valori - Editrice Studium - Roma, 1959.

Questo interessante volume raccoglie un ciclo di conferenze tenute alla Radio Vaticana fra il 1957 e il 1958 da alcuni eminenti rappresentanti del pensiero contemporaneo. Poichè, come afferma nella Introduzione Paolo Valori, la filosofia non è altro che la ricerca della causa ultima delle cose, la visione che ci facciamo del mondo, è ovvio che nei singoli casi della vita e nella nostra attività morale, ci regliamo secondo la mentalità e i principi, le norme che abbiamo adottato come principi del nostro agire.

Ed è perciò ovvio che dobbiamo conoscere i movimenti grandiosi che tanta parte hanno avuto ed hanno nella cultura e nella pratica religiosa, politica, economica, sociale, artistica; conoscere ed essere in grado di giudicare, naturalmente, non ponendosi in una posizione di aprioristica polemica, ma di consapevole giudizio che consenta di rifiutare di tali movimenti gli elementi negativi e di accettarne quanto invece può essere accettato anche dalla nostra coscienza.

Proprio in queste pagine M. F. Sciacca, il filosofo dell'integralità, ri-

leva come uno dei fenomeni culturali più importanti degli ultimi trenta anni sia l'inserimento dei cattolici nel pensiero filosofico contemporaneo, la loro presa di contatto con il pensiero attuale, presa di contatto che non è più di polemica aprioristicamente negativa, ma di consapevole visione che oppone cultura a cultura, sistema a sistema.

L'opera si divide in *quattro* parti.

La *prima* comprende una vasta panoramica del pensiero del nostro tempo a cura di Pietro Prini. Egli rileva come la filosofia si sia metodologicamente trasformata in ricerca analitica col rischio di perdere di vista l'unità del sapere; di qui l'importanza dell'indagine che investe il contenuto ontologico del discorso umano e mette in luce quel senso dell'essere di cui l'uomo è custode nel mondo, che è segno della sua dignità.

Egli esamina i vari movimenti del pensiero attuale, prima fra questi la fenomenologia di Husserl, di cui riconosce il limite nella impossibilità di dar senso alla realtà o trascendenza del mondo. Egli osserva quindi come la riflessione sulle condizioni naturali o culturali della conoscenza si sia polarizzata in due direzioni, quella del naturalismo scientifico e quella del positivismo logico.

Mentre nel primo non si avverte sufficientemente distinta la conoscenza dell'esperienza, il secondo non tiene conto della sostanziale approssimatività della lingua nei confronti del pensiero e dell'imprescindibilità del soggetto parlante e della comunità in cui egli si esprime, venendo così meno alla sua fondamentale esigenza di una regressione critica dal pensiero al linguaggio ai fini di una sempre più corretta approssimazione. Viene poi esaminata l'estetica neomarxista per cui ogni opera d'arte rappresenta spontaneamente ed inevitabilmente una presa di posizione affermativa o negativa di fronte alle lotte storiche del presente in cui vive l'artista (partiticità dell'arte). Per essa, l'arte è realistica nella misura in cui sa rappresentare l'uomo liberato dal bisogno di Dio, perciò mortifica l'ansia dell'uomo verso la trascendenza.

L'A. si sofferma quindi in un preciso esame dell'esistenzialismo, di cui considera le tre fasi. La prima di esse è rappresentata essenzialmente da Kierkegaard e conduce una fiera polemica antirazionalistica impostata su una fenomenologia del comportamento razionale dell'uomo, col rischio di porsi come un rifiuto di tutti i procedimenti giustificativi del pensiero a vantaggio di talune incontrollabili intuizioni emozionali. La sua maggior carenza è costituita dal fatto che Kierkegaard non ha affrontato il problema della natura teoretica della verità.

La seconda fase è quella dell'esistenzialismo metafisico, rappresentato da Marcel, Jaspers, Berdajeff, Heidegger; per esso la riflessione sull'esistenza nasce dalla consapevolezza di una profonda crisi, dell'alienazione dell'uomo nel mondo che egli stesso si è fabbricato. Il suo motivo fondamentale è la ricerca dell'autentico che porta alla scoperta di una nuova dimensione dell'esistenza nei suoi rapporti con la realtà del mondo. L'A. ricorda la valida critica di Mounier che vede come l'esistenzialismo, postosi come la filosofia dell'impegno, rifiuti quei dati del progresso tecnico che possono attuare la modificazione della nostra esistenza e la non

valida critica del Benda che vede l'esistenzialismo come una rivolta della vita contro il pensiero. In realtà, il disconoscimento da parte dell'esistenzialismo delle articolazioni della verità nel giudizio e nel ragionamento ne fa una specie di donatismo filosofico, un libro segreto di intuizioni incommunicabili.

La terza fase è quella dell'esistenzialismo ateo che vuole liberare il concetto di uomo da ogni articolazione metafisica, da ogni dimensione religiosa e trascendente. Non c'è nessun essere necessario che possa spiegare l'esistenza e questa negazione non mira a fondare un « regnum hominis » quanto ad esercitare la libertà dell'uomo che è libertà vuota, che ha il suo fine in se stessa, che non è diretta verso la realizzazione di un valore. La posizione di Sartre è un rifiuto della condizione umana, una presentazione della natura umana come un'insopportabile ossessione; di qui il suo senso teoretico fortemente negativo.

Il Prini esamina quindi gli aspetti e le ragioni della neo-scolastica.

Il ritorno agli antichi e in particolare ad Aristotile e a S. Tommaso è avvenuto nella convinzione che siano state da loro scoperte alcune strutture della realtà che il pensiero non potrà più abbandonare; ma questa convinzione ha determinato tre diverse posizioni: quella di coloro che non riconoscono carattere filosofico all'impostazione moderna del problema della conoscenza, quella di coloro che riconoscono nel tomismo una genuina posizione critica del problema della conoscenza e quella di coloro che ritrovano nelle dottrine moderne di Kant e di Hegel preziose conferme e sviluppi del pensiero tomistico. L'A. mette in rilievo la viva presenza del tomismo nel pensiero contemporaneo, affermando però che la neo-scolastica dovrebbe lasciare le posizioni di difesa in cui si è finora trincerata contro gli errori gnoseologici del pensiero moderno.

Nella seconda parte dell'opera, E. Castelli considera l'esistenzialismo teologico.

Egli afferma che la crisi della nostra epoca sembra essere una crisi del dialogo, della comunicazione dovuta alla mancanza del tempo nella vita dell'uomo.

La filosofia della crisi è da lui chiamata la filosofia del malinteso (cadono qui alcune osservazioni sulla pièce di Camus, *Le malentendu*).

La generazione di oggi schiacciata da un tempo incalzante ha modificato il suo linguaggio, tentato di modificare i termini inconciliabili di linguaggio e mondo, ma non ha cercato la speranza.

Nella terza parte del volume, M. F. Sciacca afferma che lo spiritualismo cristiano, di fronte ai nuovi dogmatismi del materialismo e del neopositivismo, è il solo pensiero che sia libera e critica ricerca della verità. Esso è una forma originale di neo-agostinismo, senza riferimento all'agostinismo medioevale e senza posizioni di intransigenza nei confronti del neotomismo. Esso ha avuto due centri importanti di sviluppo e di diffusione, la Francia e l'Italia, e due idee fondamentali: il pensiero, che pur nella sua universalità è pensiero di un soggetto, e l'idea dell'essere infinito e perfetto, cioè Dio. Contrario ad ogni forma di positivismo, esso col-

loca però al loro posto scienza e tecnica e riconosce la validità della ragione, pur affermando, nella supremazia dello spirito, il concetto di filosofia minacciato dalle filosofie della prassi e del nulla. In una breve, ma esauriente rassegna del pensiero dei più significativi rappresentanti dello spiritualismo francese ed italiano, lo Sciacca risale dalla esposizione della loro posizione ad alcune acute notazioni teoretiche con le quali conclude il suo interessante intervento.

Nella quarta parte del libro, Giuseppe Flores d'Arcais esamina gli aspetti fondamentali della pedagogia odierna che è tutta orientata verso l'attivismo.

Le vicende stesse delle scuole nuove, che si basano su due concetti fondamentali il puerocentrismo e l'importanza del lavoro, sembrano orientare lo studioso più verso la pratica educativa che verso la teoria. In realtà, il Flores vuole dimostrare l'infondatezza dell'attivismo naturalistico, attraverso le sue incoerenze, sostenendo giustamente che la concezione che la processualità sia l'unico segno della libertà educativa non può essere accettata. L'attivismo equivoca sul concetto di libertà pensando che, per essere liberi, ci si debba muovere in qualunque direzione, non pensando che il movimento incontrollato non è segno di libertà spirituale perchè indica assenza di responsabilità. E' giusto, parlare di puerocentrismo, ma non indipendentemente dalla percezione del fine a cui l'uomo deve mirare, poichè, se manca la delineaione della strada da percorrere, manca la possibilità di camminare.

L'attivismo, per affermarsi su di un piano autenticamente pedagogico, deve richiamarsi alla effettiva presenza del soggetto educando che è inequivocabilmente persona di valore e dignità irripetibili, deve tralasciare il fare per il fare, riappellandosi al fare per educare, quel fare che è anche lasciar fare, a patto che si dia ad esso un orientamento e una direzione.

L'A. esamina quindi la pedagogia dell'esistenzialismo, che si propone come scopo dell'educazione di insegnare a vivere più adeguatamente possibile il proprio tempo tenendo presenti tutti gli elementi che confluiscono in una determinata situazione.

Il problema della vita sembra dunque risolversi nella ricerca di un equilibrio tra l'esistere e la situazione in cui si esiste. L'esistenzialismo, portando il suo interesse all'uomo concreto ritiene di mettere in evidenza l'autentica libertà umana, anzi il rischio della vita. Ma, se si parla di libertà in senso esistenzialistico, cioè di qualcosa di assolutamente personale, non si può parlare di educazione dell'altro. Se l'esistenzialismo vuol essere attestazione del particolare concreto, non si vede come si possa parlare di un rischio che coinvolga il tutto a meno che l'essere non venga risolto nell'istante della scelta tra l'una e l'altra possibilità. L'educazione è dialogo, molteplicità di interventi e di azioni, ciò che l'esistenzialismo non si può parlare di educazione dell'altro. Se l'esistenzialismo vuol non riconosce. Se inoltre la pedagogia dell'esistenzialismo deve insegnare all'individuo ad essere se stesso, ad acquistare il senso della sua finitezza, esso non può insegnare a risolvere i problemi in cui si trova implicato.

Il suo problematicismo che pone il problema dell'essere finito e degli esseri finiti si nega, per la sua stessa struttura alla pedagogia.

L'A. rileva quindi come la questione essenziale della pedagogia del nostro tempo sia la formazione del senso sociale. Il vero problema dell'educazione sociale riguarda la spiegazione della natura e perciò della modalità e delle forme con cui tale rapporto si realizza, che possono essere basate sulla democrazia o sul collettivismo e portare, di conseguenza, profonde differenze nell'educazione stessa.

L'educazione democratica esalta i valori individuali che non possono mai essere diminuiti dalla società e che l'educazione collettiva non può in alcun modo disconoscere. Sia in Dewey che in Makarenko non si può parlare di una adeguata dottrina della persona umana e il problema pedagogico, anzichè preoccuparsi di valorizzare le strutture proprie della persona e di mirare perciò al miglioramento di ciascuno finisce col cercare piuttosto l'adattamento del singolo al gruppo sociale in cui egli vive; adattamento che è comportamento, azione estrinseca ed esteriore, perciò inautentica ed insincera. Bisogna invece considerare la socialità come categoria dell'individuo e l'individuo come unicità irripetibile. Vera educazione democratica è quella che permette a ciascuno di essere se stesso; la scuola veramente per tutti è quella che forma umanamente.

L'A. rileva quindi l'equivoco della pedagogia funzionale che mira all'educazione del professionista e non a quella dell'uomo, affermando che bisogna evitare il funzionalismo inteso come pragmatismo proprio perchè la macchina si sostituisce sempre di più all'attività dell'uomo, e che bisogna tener conto dei valori umani che con la macchina non hanno nulla a che fare. Occorre perciò procedere ben oltre i limiti della pedagogia funzionale.

Concludendo, il Flores afferma quindi il primato della pedagogia cristiana e spiritualistica che dà ciò di cui una pedagogia ha sommamente bisogno, cioè ideali e valori. Essa conferisce al fatto educativo un'assoluta singolarità in quanto ciascuno deve mirare alla perfezione essenziale esemplata su quella della persona divina, ma può scegliere i mezzi per giungervi.

L'educazione è perciò impegno della coscienza, atto irripetibile della persona umana. La pedagogia dello spiritualismo cristiano si fonda su tre basi, quella metafisica o filosofica in quanto relativa all'uomo in quanto tale, quella scientifica o meglio storico-concreta in quanto relativa all'uomo quale lo presentano la psicologia e la sociologia; operativa in quanto si traduce in azione concreta, cioè didattica. Essa non mira ad una formazione di abitudini, ma alla realizzazione del dover essere dell'uomo in quanto rappresenta un costante impegno, una costante responsabilità e perciò supera ogni altro impegno sociale e politico.

Lettura agevole e di estremo interesse queste pagine, per merito della loro concisa chiarezza, della competenza e dell'impegno morale degli autori costituiscono uno dei più organici e complessi panorami del pensiero contemporaneo, un'opera utile a tutti coloro che a tale pensiero vogliono accostarsi con una guida obiettiva e sicura.

Vera Passeri Pignoni

* * *

Raimondo Vancourt, *Pensiero moderno e filosofia cristiana* - Edizioni Paoline - Alba, 1958.

L'uomo moderno sembra ormai entrato in una posizione di disdegno verso la filosofia e verso la filosofia cristiana tomista in particolare.

C'è chi ha accettato questo sommario verdetto come un dato di fatto (vedi, ad esempio, la relazione del neopositivismo) e c'è chi ha reagito vivacemente, tentando vie diverse che vanno dall'idealismo di intonazione hegeliana al materialismo marxista e all'esistenzialismo. Comunque, il problema di fondo resta il dilemma se il filosofo debba cedere di fronte allo slancio conquistatore della tecnica e della scienza, dichiarandosi disarmato, o se resta ancor valido il principio che la filosofia rappresenta un'ineliminabile attività dello spirito che resterà tale finchè l'uomo continuerà a porsi delle domande e a darsi delle risposte.

E qual'è il questo dilemma la posizione del filosofo cristiano?

Porre e discutere questi problemi è lo scopo di questo libro del Vancourt, Professore all'Università Cattolica di Lilla. L'opera si divide in due parti che si integrano a vicenda.

Nella *prima* l'A. precisa le caratteristiche del pensiero moderno nato col movimento scientifico che ha trovato la sua prima e altissima espressione in Galilei, fissandosi poi su tre temi fondamentali: il primato della scienza, la rivalorizzazione del mutamento e dell'evoluzione, la tendenza all'antropocentrismo e all'immanentismo. Questi tre temi sono questioni fondamentali che mettono in causa il significato stesso della vita.

Nella *seconda* parte l'A. si chiede se la filosofia cristiana sia in grado di apportare ad esse valide risposte e soprattutto vuole indicare verso quale direzione deve impegnarsi la filosofia tomistica per assolvere il compito che oggi le è imposto: trovare appunto che la filosofia ha tale capacità.

Innanzitutto egli afferma che la scienza lavora sugli oggetti e che il soggetto con la sua autonomia e il suo potere creatore appartiene ad una sfera superiore ad essi. Questa sfera deve essere appunto il campo in cui deve orientarsi la filosofia e ne determina appunto l'autonomia.

Il positivismo ammette l'incapacità del filosofo a risolvere i problemi dell'universo, ma la filosofia tomista afferma che la filosofia consiste nel ripensare il contenuto stesso del mondo e che la conoscenza filosofica ci fa penetrare nell'intimo delle cose. La ricerca filosofico-tomista si definisce come lo sforzo di scoprire le categorie dell'essere, per vedere le cose quali sono nella misura del possibile e proprio questo realismo le consente di affrontare i problemi stessi della scienza, risolvendoli con l'aiuto della scienza stessa. L'A. considera quindi la posizione della filosofia cristiana di fronte ai problemi della evoluzione e della storia.

Il tomismo, egli afferma, non si oppone alla teoria dell'evoluzione purchè ci siano ragioni scientifiche per sostenerla, ma accentua la trascendenza ontologica dello spirito, trascendenza che implica la necessità di una creazione divina immediata. Di fronte alle concezioni idealistiche

della storia, il tomismo forte delle sue concezioni antropologiche può evitare l'opposizione artificiale fra una storia opera dello spirito e una storia opera delle condizioni materiali e, forte del suo concetto di provvidenza, può affermare che tutto ciò che è reale è razionale perchè conosciuto e voluto da Dio, completando il quadro di un'arida dialettica con un'autentica filosofia della religione.

L'A. conclude quindi la sua opera, determinando le basi per una filosofia della religione che si poggi su alcuni elementi fondamentali: l'esistenza di Dio e la sua natura, la costituzione ontologica dell'uomo e i fini e i limiti della natura umana.

Sintetica e chiarissima nella sua rapida impostazione dei problemi trattati, quest'opera, vivace apologia della filosofia tomista, presenta alla lettura molti spunti interessanti di indagine e di meditazione.

Vera Passeri Pignoni

Con approvazione Ecclesiastica e dell'Ordine - Napoli 30 aprile 1960
Direttore Responsabile : P. Dott. Benedetto D'Amore O. P.

STABILIMENTO TIPOGRAFICO AGNESOTTI - VITERBO - 30 aprile 1960

I VALORI DELLA TECNICA

I. LA FUNZIONE UMANISTICA DELLA TECNICA.

1. *Il fenomeno tecnico.*

E' molto arduo giudicare la tecnica contemporanea, a motivo della sua grande complessità e della forte disparità dei suoi valori concreti: si può dire che è intrinseca al moderno fenomeno tecnico una vibrante tensione di razionalità e di irrazionalità, di libertà e di meccanicità, di bellezza e di deformità, di socialità e di lotta di classe, di giustizia e di oppressione, di ascetismo e di edonismo, di religione e di materialismo. Questa forte tensione di contrari ha fondato i giudizi più disparati. Certuni, considerando soltanto la serie negativa di quegli aspetti, condannano la tecnica, affermano che la prevalenza della macchina diminuisce necessariamente la dignità del lavoratore, ne frustra le energie fisiche e spirituali, peggiora i rapporti sociali di lavoro, mentre l'eccessiva abbondanza dei beni determina un nuovo edonismo e materialismo. Altri invece, considerando soltanto gli aspetti positivi dell'ambivalenza tecnica, tendono ad esaltarli, e giudicano che la tecnica adeguatamente intesa, non solo nel campo produttivo, ma anche nell'ordine psicologico e sociologico, sia di valore totalmente positivo, capace di ritrovare in se stessa, e specialmente nelle tecniche dell'igiene del lavoro, della psicologia individuale e collettiva, dell'organizzazione e del comportamento sociale, i rimedi adatti per ogni deterioramento e frustrazione dell'uomo; per tutti costoro la tecnica può dare origine a una nuova civiltà e a una nuova etica, più scientifica, psicologica e sociale, in opposizione all'antica, troppo metafisica e astratta. Taluni infine giudicano la tecnica come eticamente indifferente, estranea alla vera vita dell'uomo e alla sua responsabilità morale, che apparirebbe soltanto al momento dell'uso dei prodotti tecnici, non diversamente da ciò che accade per i prodotti di natura.

Queste varie sentenze peccano di parzialità, perchè trascurano o minimizzano le suddette tensioni immanenti al fenomeno tecnico,

oppure le risolvono arbitrariamente nella svalutazione della tecnica o nella esaltazione tecnicistica. C'è chi riguarda la tecnica come estranea alla tradizione umanistica, chi la condanna come avversa ai valori tradizionali, chi la esalta come espressione di un nuovo umanesimo.

Noi fedeli all'umanesimo perenne, a un umanesimo che non è statico, sigillato nel novero chiuso dei suoi valori immobili, ma virtualmente dinamico e dotato di un'interiore forza di sviluppo e di assimilazione, riteniamo che l'umanesimo debba armonicamente svilupparsi col concorso della tecnica e assimilarne tutti i valori autentici, discernendo e componendo, per virtù d'intelletto e d'amore, le tensioni interne al fenomeno tecnico.

Al fine di trascendere i giudizi troppo radicali, parziali e partigiani, è necessario partire da una interpretazione generale della tecnica nell'ordine universale dei valori e da una conseguente definizione.

2. *Natura e tecnica.*

L'uomo nella sua attività teoretica e pratica dipende dalla realtà obbiettiva degli esseri, che costituiscono nel loro complesso l'*ordine metafisico* e l'*ordine naturale*. I confini fra questi due ordini sono diversamente definiti, facendosi da taluni rientrare il primo nel secondo o il secondo nel primo. L'uomo si può considerare al confine di questi due ordini, partecipe dell'uno quanto allo spirito, e dell'altro quanto al corpo, principio inoltre, con la sua attività, di nuovi ordini, e anzitutto dell'ordine dei suoi concetti, ossia dell'*ordine logico*.

In funzione dei fini e degli obblighi prestabiliti dall'ordine metafisico e naturale, e in dipendenza dall'ordine logico, l'uomo genera con la sua libertà l'*ordine morale*, ordine di libere scelte non necessitate dalla natura, ma suscitate dall'amore del bene e dalla retta ragione: è un ordine che è anzitutto interiore all'uomo, perfezione della sua ragione pratica e disciplina delle sue passioni, ed è inoltre esteriore all'uomo, nelle operazioni della giustizia, principio dell'*ordine sociale*.

Nell'ambito dell'ordine naturale, inteso come armonia dell'uomo e degli esseri inferiori, viene a inserirsi fra questi e quello l'*ordine tecnico*, prodotto dall'uomo per difendere la sua presenza nella natura, per rendere più agevole e compiuto il suo dominio

sulle cose. L'ordine tecnico non intende violentare la natura, ma accomodarla alle esigenze dell'uomo, armonizzarla con l'uomo. L'ordine naturale che in certe sue parti, in quelle più prossime all'uomo, appare come grezzo e incompiuto, è destinato a trovare una sua elevazione e un suo compimento per opera dell'uomo, al fine di meglio servire lo sviluppo della personalità umana nell'ordine logico ed etico. L'ordine tecnico, escogitato dalla ragione e promosso dalla libertà, trova le premesse del suo sviluppo negli ordini naturale, logico e morale, ma si inserisce con le sue acquisizioni, fra l'ordine naturale e gli ordini logico ed etico, per favorire lo sviluppo di questi ultimi. Possiamo quindi definire la tecnica, la τέχνη dei greci, l'*ars mechanica* dei latini, come *applicazione della scienza al dominio utile della natura*. La tecnica di cui ci occupiamo (escludendo dalle nostre considerazioni la tecnica giuridica, la filologica, la bellica, l'amministrativa, ecc.) è un'estensione e applicazione delle scienze teoretiche della natura al dominio pratico di quest'ultima. La tecnica, *ars mechanica*, è distinta dall'arte bella, *ars pulchra*, ma deve però rimanerle unita, come di fatto è avvenuto in molte opere tecniche di tutti i tempi, dall'acquedotto romano alla moderna automobile.

All'operazione tecnica, che domina la natura, segue l'uso umano dell'invenzione tecnica. Come non può esserci separazione fra tecnica e scienza, così nemmeno può darsi fra tecnica e uso. La tecnica è legata alla scienza per deduzione pratica, e all'uso per finalità. Questo duplice vincolo è essenziale alla tecnica, onde è incluso nella suddetta definizione. Un processo pratico non dedotto dalla scienza non sarebbe tecnica, ma empiria, e una deduzione scientifica non destinata all'uso, non sarebbe tecnica, ma esercitazione scientifica.

L'uomo della tecnica, che sottopone la natura alla scienza, è principalmente l'*ingegnere*, cui si subordinano o coordinano tutti gli altri operatori tecnici. L'ingegnere è il professionista dotato di scienza e di esercitato ingegno, che escogita dei congegni e i metodi della loro produzione, che concepisce e fabbrica dei nuovi beni utili all'uomo. L'*ingenium*, che sostanzia la personalità dell'ingegnere, non è la sola *intelligentia* volta al ragionare e all'intuire, ma è l'intelligenza volta al generare e al fabbricare, da *in-geno* = *gigno*, ossia l'*intelligenza* tecnica, la τέχνη, che è un atto razionale produttivo, da τίνω, che significa « genero ».

La tecnica tende ad armonizzare l'uomo con la natura, ad

arricchirli e congiungerli razionalmente. Come l'uomo nasce con un'intelletto tendente al vero, ma privo di idee, con una volontà orientata al bene, ma spoglia delle qualità morali necessarie a rivigorire il suo naturale impulso e a dominare gli appetiti inferiori, così l'uomo nasce con degli organi che sono insufficienti a operare: l'uomo perfeziona il suo intelletto con le scienze, il suo appetito spirituale e sensibile con le virtù morali e il suo organismo con gli strumenti tecnici, che costituiscono nel loro insieme come un secondo organismo. L'uomo nasce inferiore all'animale per certe abitudini fisiche (difendersi, correre, vedere, udire, aggredire la preda, ecc.), ma può prendere la sua rivincita fabbricandosi degli strumenti che rafforzano le sue inadeguate forze naturali: quanto manca ai suoi organi, l'uomo può conseguirlo con la forza inventiva della ragione e con la capacità lavorativa della mano, le quali, come già affermava S. Tommaso d'Aquino, presagendo l'imponente sviluppo della tecnica, sono da natura dotate di una virtualità pressochè infinita. Con una visione umanistica amplissima, S. Tommaso, che vedeva nell'intelletto il tesoro di tutte le idee, nella volontà l'impulso verso ogni forma di bene, scorgeva pure nella ragione e nella mano tutto l'immenso potere tecnico dell'uomo: « l'uomo ha da natura la ragione e le mani che sono gli organi degli organi, perchè con esse l'uomo può prepararsi degli strumenti di infiniti tipi e per degli effetti infiniti » (1).

Con la tecnica l'uomo domina non solo le forze ostili e aggressive della natura, ma potenzia quelle buone, attingendo dei beni naturali che non si danno a lui spontaneamente, come le acque, che egli incanala artificialmente negli acquedotti, o producendo dei più copiosi beni di consumo, o creando delle nuove forme di energia derivate da quelle già preesistenti in natura.

Si può dunque dire che *per natura l'uomo è tecnico*, in quanto ha un bisogno naturale dei prodotti tecnici, sia strumentali che di consumo, e in quanto ha nella sua natura i principii dello sviluppo tecnico, la ragione che inventa e la mano che fabbrica.

3. *Spirito e tecnica.*

Profondamente radicata nella natura dell'uomo, la tecnica può assumere un valore religioso, in quanto con essa l'uomo obbedisce più agevolmente e compiutamente al comando di Dio: « sot-

(1) S. Tommaso, *S. Theol.* I, 76, 5, ad 4.

tomettete la terra » (2), e diviene cooperatore del Creatore, che ha creato l'universo materiale incompiuto, e lo ha affidato all'uomo perchè lo lavori. La tecnica può anzi aiutare l'uomo a salvarsi da certi pericoli di empietà, perchè in uno stato ancor rudimentale della scienza e della tecnica, quando l'uomo ancora stenta a dominare la terra, sia con la scienza, che gliene dà il dominio intellettuale, sia con la tecnica che gliene garantisce il dominio fisico, sorge in lui violenta una tentazione, originata dal profondo mistero del mondo e dallo strapotere delle energie cosmiche: è la tentazione di idolatrare la materia e gli animali, o di ravvisare in essi delle energie magiche, ed è così che nelle epoche e nei paesi di scarso sviluppo scientifico e tecnico, più facili diventano i peccati di idolatria e di magia. Per contro una tecnica molto sviluppata, ma svincolata dalla conoscenza di Dio, può indurre a peccare in altro modo di idolatria e magia, trasferendo in se stessa quelle prerogative di onnipotenza e di magico fascino, attribuite in precedenza al cosmo.

La tecnica è quindi ontologicamente buona, perchè perfeziona l'uomo e il suo rapporto con l'universo, e si deve dire di essa quanto scrisse Pio XII: « E' innegabile che il progresso tecnico viene da Dio, dunque può e deve condurre a Dio » (3). La tecnica non è però il primo valore dell'uomo, ma è condizionata da valori superiori, cui deve subordinarsi in una gerarchia delineata dall'umanesimo perenne e così formulata da S. Tommaso: « La suprema felicità dell'uomo consiste nella contemplazione della verità... Alla perfezione della contemplazione si richiede l'incolumità del corpo, cui sono ordinati tutti i prodotti tecnici (*artificialia*) necessari alla vita. Si richiede inoltre la quiete dal tumulto delle passioni, cui si giunge con le virtù morali e con la prudenza (*virtutes morales et prudentia*), e la quiete dalle perturbazioni esterne, cui si giunge con l'ordinamento politico (*totum regimen vitae civilis*) » (4).

Quando l'armonia di cotesti valori è salva, la tecnica consegue pienamente la sua finalità; quando invece uno o più degli altri valori fondamentali della vita, la contemplazione, le qualità morali, l'ordine politico, sono in regresso, la tecnica esce dai suoi limiti ed esaspera la sua funzione. La tecnica manifesta in tal modo la sua ambivalenza: dotata di un reale valore ontologico, in quanto

(2) *Gen.* 1, 28.

(3) Pio XII, *Radiomessaggio natalizio 1953*, n. 3. Encicliche Sociali, Ed. Giordani, Studium, 4ª ed., p. 1008.

(4) S. Tommaso, *Contra Gentiles* 3, 37.

perfeziona l'uomo e l'universo, può inserirsi nell'umanesimo autentico, rispettandone tutti i valori e acquistando il suo proprio valore, oppure si distacca dal vero umanesimo, ne viola i valori contemplativi, etici, sociali, e diviene fautrice di disordine. L'ambivalenza della tecnica fu così espressa da Pio XII: « La tecnica conduce l'uomo moderno verso una perfezione non mai raggiunta nella dominazione del mondo materiale... Ora, è chiaro che ogni ricerca e scoperta delle forze della natura, effettuate dalla tecnica, si risolvono in ricerca e scoperta della grandezza, della sapienza, dell'armonia di Dio... Tuttavia sembra innegabile che la stessa tecnica, giunta nel nostro secolo all'apogeo dello splendore e del rendimento, si tramuti per circostanze di fatto in un grave pericolo spirituale » (5). Il pericolo spirituale insito nella tecnica moderna degenera in peccato, quando l'uomo, invece di animare la mole imponente del progresso tecnico con lo spirito di sapienza, fa della tecnica il suo idolo e cade in balia di quello che lo stesso Pio XII chiamò lo « spirito tecnico ». Lo « spirito tecnico », che vincola lo spirito al servizio della tecnica e gli impedisce di elevarsi verso i valori della trascendenza, distrugge insieme ai veri valori spirituali ogni possibilità di spiritualizzare la tecnica.

4. *Soggetti e oggetto della tecnica.*

Tutta la tecnica si ritrova analogicamente distribuita nel lavoro tecnico degli artefici, nelle cose tecniche (case, navi, tessuti, ecc.) e nell'uso delle cose tecniche per un certo tenore di vita. Essa si trova diffusa in due *soggetti*, l'*artefice* e l'*utente*, e in un *oggetto*, il *prodotto*.

Il prodotto è il termine di convergenza dell'artefice e dell'utente, punto d'arrivo del primo, punto di partenza per il secondo. Il prodotto è il fine dell'azione tecnica, compiuta dall'artefice mediante i suoi strumenti operativi (6), ed è il bene utile dell'utente, il mezzo per soddisfare i suoi piaceri o i suoi fini superiori, come la coltura, la religione, ecc. (7).

Il prodotto è dunque al centro del fenomeno tecnico, della produzione e dell'uso.

La produzione presuppone sempre un progetto del prodotto e

(5) Pio XII, *loc. cit.*, n. 4, 5, *op. cit.*, pp. 1009-1010.

(6) Cfr. S. Tommaso, *S. Theol.* I, 105, 5.

(7) Cfr. S. Tommaso, *S. Theol.* I, 5, 6.

un piano di produzione. Progetto del prodotto, piano di produzione ed esecuzione furono e sono talvolta opera di una sola persona, dell'unico artefice, che assume in sè tutti i compiti necessari alla produzione tecnica; ma col progresso della tecnica si è giunti a una divisione del lavoro sempre più spinta, che porta con sè vantaggi e svantaggi, come le analoghe divisioni delle scienze e dei poteri politici.

Tenendo conto della natura del fenomeno tecnico, distribuito oggettivamente nelle cose tecniche, che perfezionano strumentalmente l'uomo e arricchiscono il cosmo, e soggettivamente nella loro produzione e uso, si rende necessario riscontrare, ai fini di un circostanziato giudizio di valore, quanto si ritrovino presenti in ogni fase del fenomeno tecnico i valori umanistici di razionalità, libertà, socialità e religiosità. La tecnica è ricca di autentici valori umanistici, quando nella produzione delle cose tecniche e nel loro uso, l'uomo è aiutato a convertirsi verso l'ideale umano e cristiano.

Rinviando la questione dell'uso morale dei beni tecnici alle trattazioni generali sull'uso della ricchezza, noi esamineremo quali debbano essere ai fini di una tecnica umanistica i valori soggettivi della produzione tecnica e i valori oggettivi delle cose prodotte. E poichè il prodotto è lo scopo che determina il progetto e la sua esecuzione, noi tratteremo anzitutto di esso e poi della sua produzione.

II. UMANITÀ DELLE COSE.

1. *Strumenti di virtù.*

Il prodotto tecnico è un bene che si aggiunge ai beni naturali, come strumento di vita individuale, familiare e sociale; e poichè la vita umana dev'essere regolata dalla virtù, i beni artificiali, non meno di quelli naturali, debbono essere *instrumenta virtutum* (8).

Come strumenti della libertà umana le cose non sono soggetto di virtù o di vizio (9), e nemmeno condizionano la virtù in modo tale da potersi stabilire una proporzione fra la loro quantità e la quantità della virtù, chè anzi l'uomo può dominare tanto l'abbondanza quanto la carenza delle cose, onde la sua perfezione non è necessariamente legata a uno standard di vita: «La ricchezza

(8) S. Tommaso, *S. Theol.* I II, 4, 7.

(9) S. Tommaso, *S. Theol.* II II, 169, 1.

— osserva saggiamente S. Tommaso — è un bene dell'uomo non in se stessa, ma in quanto sia ordinata al bene della ragione. Onde nulla impedisce che la povertà sia migliore, se con essa taluno meglio tende a un bene più perfetto » (10).

Tutto l'umanesimo cristiano è concorde, tanto nel rifiutare il manicheismo, distruttore del valore delle cose, quanto nel condannare l'avarizia che impegna totalmente l'uomo nelle cose; esso apprezza i beni temporali, ma professa pure una superiore indifferenza nel loro confronto, e ne considera la carenza come il re-taggio talora dei più forti e virtuosi (11), mentre per i più deboli nella virtù reputa necessaria una congrua misura di beni materiali, tanto naturali, quanto artificiali. La virtù eroica non può essere imposta a nessuno, e la civiltà deve fare lo sforzo necessario per produrre una quantità di beni proporzionata alle condizioni normali dell'uomo. Mentre Dio può lasciar scarseggiare i beni materiali, in quanto Egli, come *provveditore universale* di tutti i beni spirituali e temporali, può consentire la privazione di questi ultimi, supplendo al loro difetto con dei doni spirituali, sino al grado delle virtù eroiche, l'uomo *provveditore particolare* (12), che non può infondere la grazia e le virtù, deve produrre con la tecnica una sufficiente abbondanza di beni, senza lasciarsi fuorviare dalla tentazione di un eccessivo tenore di vita per le classi già abbienti.

2. Plurivalenza dei prodotti tecnici.

I beni artificiali, in quanto sono un complemento dei beni naturali, debbono possedere un valore analogo a quello della creazione, in cui, come dice il libro della Sapienza tutto è disposto « in numero, peso e misura » (13): i prodotti tecnici debbono essere ben calcolati nel loro valore tecnico essenziale con la precisione del numero, debbono avere un loro peso umano, ossia un loro conveniente valore d'uso, e debbono inoltre esser prodotti in una conveniente misura. Il giudizio di valore delle cose tecniche dev'essere fatto secondo un triplice parametro: tecnico, qualitativo e quantitativo.

Un prodotto è tecnicamente buono, in quanto è espressione

(10) S. Tommaso, *Contra Gentiles*, 3, 134.

(11) Cfr. S. Tommaso, *In B. Dionysii, De divinis nominibus*, c. 8, l. 4, n. 783.

(12) Cfr. S. Tommaso, *S. Theol.* I, 22, 2, ad 2.

(13) *Sap.* 11, 21.

del dominio razionale dell'uomo sulla natura; ma non consegue un adeguato valore umanistico, se non in quanto possieda un'utilità umana e una misura d'uso adeguati ai veri bisogni dell'uomo. Si possono classificare, secondo un congruo giudizio umanistico, tre specie di prodotti tecnici:

1) Esistono dei prodotti tecnici sempre buoni, come sono quelli destinati a servire dei bisogni naturali dell'uomo: così i prodotti alimentari, tessili, medicinali, i mezzi culturali, di comunicazione, di viabilità, di trasporti, ecc. Nessuno si può opporre alla costruzione di strade o alla produzione delle case, dei tessuti e dei sani alimenti fondamentali, e nemmeno può ostacolare il potenziamento progressivo di tutte le fonti di energia, quella atomica compresa: sono questi dei beni sempre più necessari per l'imponente sviluppo demografico dell'umanità e per il legittimo raffinamento dei bisogni e dei gusti. La tecnica possiede un valore positivo immenso per la soluzione dei più gravi problemi dell'umanità: solo un mondo attrezzato tecnicamente come il nostro può risolvere — se animato insieme da giustizia e carità — il tremendo problema della fame o della sottoalimentazione, che affligge la più grande parte dell'umanità. E' certo inoltre che la tecnica ha formato più fitte reti di comunicazione fra gli uomini, e ha favorito di conseguenza l'unità sociale del genere umano: se l'aumento delle comunicazioni tecniche non è stato assecondato da un perfezionamento della comunione umana, ma è servito ad accrescere la violenza degli odii e delle guerre, ciò non è affatto dovuto alla tecnica, ma a delle gravissime carenze morali e spirituali.

I prodotti tecnici in sè buoni hanno da essere sottoposti alla disciplina della giustizia e dell'ascesi sociali, in quanto la loro esistenza (e quindi la loro produzione) dev'essere regolata dalle esigenze dell'ordine sociale, che non deve offrire agi superflui ai ricchi, ed esser privo dei beni più modesti necessari ai poveri: i prodotti tecnici non debbono accrescere le distanze e i contrasti sociali, ma debbono piuttosto diminuire questi e quelle. Quando un paese come l'Italia presenta delle diffuse zone di vita economica depressa, s'impone moralmente la necessità di una vita più austera dei ceti più ricchi a favore di quelli più poveri, e s'impone di conseguenza la produzione di cose atte piuttosto a favorire l'elevazione dei bassi standard di vita, che ad elevare ulteriormente quelli già agiati: in queste condizioni l'abbondanza, ad esempio, di appartamenti di lusso e la scarsità di alloggi popolari, costituisce un mo-

tivo di ulteriore insediamento dei ricchi nel loro benessere e di abbandono dei poveri alla loro miseria.

2) Si possono dare inoltre dei prodotti, anche di grande perfezione tecnica, ma dotati di un *pondus* totalmente antiumanistico, perchè contraddittorio ai beni essenziali dell'uomo, come sarebbe un *robot* che bestemmiasse o proferisse parole di odio, una macchina per fare impazzire (azione illecita sempre, anche nei riguardi di un delinquente reo di morte), una macchina per inquinare mortalmente l'aria, un prodotto anticoncezionista. Tutti questi prodotti tecnici o altri simili, possibili o reali, sono come una materializzazione o strumentazione integrale dello spirito del male, dotato d'intelligenza e di abilità per escogitare e costruire difficili congegni, e risoluto a saturarli totalmente di peccato, senza che si renda possibile alcun uso onesto.

3) Sono infine da considerarsi quei prodotti che non sono dotati di un *pondus* nè totalmente umanistico, nè totalmente antiumanistico, ma che sono invece dotati nelle condizioni naturali dell'uomo, o nelle condizioni storiche dell'umanità, di una prevalente capacità evocativa di bene o di un prevalente potere di seduzione. Tale fu ed è in tutti i tempi la spada, che può evocare l'amore a difesa del diritto e dei deboli o eccitare la violenza a distruzione della giustizia. Nel tempo nostro l'arma tecnica, che più divide gli spiriti per la sua ambivalenza, è l'arma atomica: essa evoca i maggiori istinti di potenza e di oppressione, e soltanto di riflesso, per equilibrarsi in se stessa, presenta a proprio favore un titolo di difesa dei valori umani minacciati.

L'arma atomica è l'esempio più caratteristico del valore umano negativo che può assumere una cosa tecnica, per il solo fatto della sua esistenza, indipendentemente dal suo uso; essa è per un grande numero di eminenti scienziati, e per tutta l'umanità motivo di grande angoscia. Il problema della responsabilità morale degli scienziati e dei tecnici venne proposto, fra gli altri, da Norbert Wiener, il fondatore della cibernetica, nei seguenti termini: « L'esperienza degli scienziati che hanno lavorato alla bomba atomica, ha mostrato che in ogni lavoro di ricerca essi finivano sempre col porre una potenza illimitata, proprio in mano a persone a cui meno l'avrebbero voluto. E' ormai chiarissimo che, allo stadio attuale della nostra civiltà, il solo divulgare informazioni su di una nuova arma significa quasi sicuramente che quest'arma verrà anche impiegata. Per parte mia non vorrei collaborare a che vengano bombardati o intossicati

uomini indifesi » (14). Il Presidente Eisenhower dichiarò nella conferenza stampa del 17 febbraio 1960: « Tuttavia restano valide le conclusioni del rapporto Baruch del 1947, secondo le quali è augurabile non vi siano molte nazioni in possesso dell'arma atomica. Perciò è anche augurabile che si possa presto arrivare al bando di questo tipo di armi ».

Altri numerosi prodotti tecnici, come ad esempio i veleni, sollevano dei gravi problemi di natura morale, per lo meno quanto alla *misura* della loro esistenza, in quanto anch'essi, pur essendo ontologicamente e tecnicamente buoni, privi di ogni valore morale formale, che si può riscontrare soltanto nell'atto umano della loro produzione e del loro uso, diventano però estrinsecamente e statisticamente cattivi, in quanto si possa presumere che nelle condizioni concrete del costume e dell'ordinamento legislativo, abbiano a servire più per il bene che per il male, possano costituire una tentazione di cattivo uso, superiore alla virtù morale della collettività e alla capacità di vigilanza dei pubblici poteri.

I prodotti tecnici dotati o di un *pondus* monovalente verso il bene o verso il male, o di un *pondus* bivalente, con la prevalenza degli aspetti di seduzione maligna o di evocazione benefica, condizionano la vita morale dell'umanità: essi non determinano la coscienza all'uso, nel quale soltanto si ritroverà l'atto morale dell'utente, ma la sollecitano al bene o la tentano al male. Dinanzi alle vetrine delle nostre città, ove son posti in mostra gli abbigliamenti di lusso, i cibi più prelibati, le automobili più veloci ed eleganti, i giocattoli più ingegnosi, bimbi ed adulti, ricchi e miserabili, si soffermano e la coscienza si commuove coi più disparati giudizi e impulsi: i prodotti tecnici cooperano, con la loro sola esistenza, a costituire il clima della vita morale e civile degli uomini.

E' quindi necessario alla morale e alla civiltà che la coscienza individuale dei produttori e le leggi delle pubbliche autorità intervengano a regolare in qualche modo la quantità di certi prodotti bivalenti, al fine di evitare ogni perturbazione della concordia sociale e della coscienza individuale. Gli Stati sono talora intervenuti con delle leggi fiscali sui prodotti di lusso, leggi che non hanno soltanto lo scopo fiscale di realizzare nuove entrate, ma quello eziandio di moralizzare il tenore di vita, e di avviare la produzione verso i bisogni delle classi medie e povere: queste leggi non costituiscono

(14) N. Wiener, cfr. Colonnetti, *Casi di coscienza di uomini di scienza*, Minerva medica, vol. 50, n. 12.

un caso di intervento indebito dello Stato, ma sono invece un atto più che legittimo del potere pubblico, nell'esercizio della sua funzione essenziale di *custos iusti*, di custode di un ordine civile, cui soggiace subordinato, ma necessario, un ordine tecnico *in numero, peso e misura*.

3. *Spiritualità delle opere tecniche.*

I prodotti tecnici possono quindi possedere, nella loro essenza, tendenza e misura, dei valori umanistici atti a un ordinato sviluppo della vita umana e non sono affatto carichi, per loro natura, di quella pretesa suggestione materialistica, contro cui si appuntano le doglianze di un vieto umanesimo anti-tecnico. Essi sono anzi ontologicamente buoni, in quanto esprimano il dominio dell'uomo sulla natura, e rifulga in essi lo splendore della razionalità umana; sono utili alla libertà, in quanto siano atti ad aiutare l'uomo a liberarsi dalla schiavitù del bisogno e ad attendere a un più libero esercizio delle sue facoltà spirituali; posseggono inoltre un chiaro valore umanistico di socialità, in quanto aiutino le comunicazioni fra gli uomini, e diminuiscano con ordinata misura le distanze sociali. Non è infine estraneo alle cose tecniche un valore di religiosità, in quanto la tecnica, non meno delle arti belle, è a Dio nepote, per le virtù congiunte dell'intelligenza umana e della natura, entrambe create da Dio, e in quanto la tecnica può aiutare lo spirito a trovare solitudine e pace religiosa, diminuendo la fatica abbrutente di certi lavori manuali.

La tecnica può anzi assumere una speciale funzione di redenzione della natura. S. Paolo, più di tutti gli altri scrittori sacri e profani, seppe intendere il misterioso gemito del creato, i dolori ansiosi come d'un parto: «La creazione in attesa attende la rivelazione dei figli di Dio. Alla vanità fu assoggettata — non che essa l'abbia voluto, ma a causa di colui che l'ha sottomessa — colla speranza di essere anch'essa liberata dalla servitù della corruzione per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio. Noi sappiamo infatti che tutta la creazione fino a questo giorno è in gemito e nella doglia del parto» (15). E' in queste parole la tragedia del peccato, che ha travolto in un certo modo la stessa creatura irrazionale, ed è insieme la certezza della redenzione universale. Per S. Paolo la creazione tutta è nell'attesa vigilante dei veri figli di

(15) *Rom.* 8, 19-22.

Dio: è un'attesa di liberazione, perchè dal peccato le creature furono assoggettate a degli usi vani e corrotti, e soltanto gli uomini giusti potranno restituirle alla loro naturale funzione di strumento di bene. La creazione assoggettata all'uomo accetta il giogo che le è stato imposto, ma nella speranza attende il giorno della liberazione. Tutta protesa verso quel momento in cui lo spirito raggiungerà il suo pieno trionfo sulla carne, la natura consegue tuttavia ogni giorno una porzione di libertà, in quanto venga resa partecipe della vita dello spirito.

La tecnica cristianamente intesa è una infusione di spirito nella materia, onde ogni prodotto tecnico viene a possederne per partecipazione un valore spirituale: è il valore della razionalità tecnica, che asseconda la Ragione creatrice e subordina la creatura irrazionale, sottraendola alla violenza della pura forza bruta o alla menzogna del mito; è il valore della socialità che ha raccolto attorno alle cose la concordia del lavoro, in luogo della contesa del possesso; è un valore di religiosità, in quanto il tecnico plasma la materia con delle mani che conoscono il gesto della preghiera.

La materia, disse Pio XI, esce nobilitata dalle officine (16). E Pio XII disse con alto accento spirituale, quasi per riconoscere il valore religioso e culturale delle cose tecniche originate da un lavoro cristianamente inteso: «Ben lontano dal sentirsi mosso a sconfessare le meraviglie della tecnica e il suo legittimo impiego, il credente si trova forse più pronto a piegare il ginocchio davanti al celeste Bambino del presepe, più consapevole del suo debito di gratitudine a Chi diede intelligenza e cose, più disposto ad *inserire le stesse opere della tecnica a far coro con gli angeli* nell'inno di Betlemme: Gloria a Dio nel più alto dei cieli. Egli troverà perfino naturale di *porre accanto all'oro, all'incenso, alla mirra*, offerti dai Magi al Dio bambino, altresì le conquiste moderne della tecnica: *macchine e numeri, laboratori e scoperte, potenza e risorse*. Anzi, tale offerta è come il presentargli l'opera già da Lui stesso comandata, ed ora felicemente eseguita, seppure non terminata. Popolate la terra e sottomettetela: disse Dio all'uomo nel consegnargli la creazione in provvisorio retaggio. Quale lungo ed aspro cammino da allora fino ai tempi presenti, nei quali gli uomini possono in qualche modo dire di aver compiuto il divino comando!» (17).

(16) Pio XI, *Quadragesimo Anno*, n. 55, *op. cit.*, p. 481.

(17) Pio XII, *Rodiomessaggio natalizio 1953*, *op. cit.*, pp. 1008, s.

III. RAZIONALITÀ E SOCIALITÀ DEL LAVORO TECNICO.

1. *L'organizzazione scientifica del lavoro.*

I soggetti impegnati nel ciclo produttivo desumono dalla sanità dell'oggetto, rispondente a razionalità, appetibilità e religiosità, i valori ideali della loro attività; ma è inoltre necessario che il loro « fare » non sia sottoposto a una frustrazione dei valori fondamentali della persona. In qualsiasi campo dell'operare è legge fondamentale dell'umanesimo cristiano che la persona non sia mai deprezzata, ma sia invece rispettata e promossa nei suoi valori fondamentali. In particolare il lavoro non deve mai essere pregiudizievole al lavoratore, come invece è accaduto e talvolta ancora accade, e la Chiesa lo ha rilevato con un limpido e amaro confronto: « la materia inerte esce nobilitata dalla fabbrica, le persone invece vi si corrompono e avviliscono » (18).

Non c'è dubbio che la storia della produzione tecnica, dalla prima rivoluzione industriale a oggi, ha percorso delle tappe di gravissima umiliazione per il lavoratore. In una prima fase, che tuttora persiste in alcuni paesi del mondo, il lavoratore venne considerato privo di diritti umani, non soggetto, ma oggetto, come la macchina, e di valore anzi inferiore. In una seconda fase il lavoratore fu protetto dalle leggi in alcuni suoi diritti personali, ma non gli venne riconosciuta la qualifica di soggetto economico, onde il salario continuò a essere determinato unilateralmente dal padrone. E' solo in una terza fase della storia del lavoro, che il dipendente venne riconosciuto come soggetto economico, capace di contrattare la propria retribuzione e le condizioni di lavoro. In una quarta fase testè iniziata, con le forme del neo-capitalismo e con la rinascita della socialità cristiana, il lavoro sta ritrovando faticosamente la pienezza dei suoi valori di razionalità, libertà, socialità.

La tecnica moderna è nel suo complesso più ricca di valori razionali della tecnica antica, poichè mai come oggi la ragione si è applicata con tanto successo al dominio della materia e la tecnica da empirica, com'era in gran parte, si è fatta scientifica. La razionalità tecnica possiede anzi un valore positivo per la formazione dell'intelligenza, perchè non ammette sofismi, ed esige un ragionamento lucido e preciso: di questa maggiore razionalità del processo tecnico nel suo complesso, non può dirsi però che abbiano beneficiato tutti gli agenti della produzione. Nel tempo della ra-

(18) Pio XI, *Quadragesimo Anno*, n. 55, op. cit., p. 481.

zionalizzazione tayloristica della produzione si accentuò anzi la divisione fra quanti, addetti al lavoro direttivo, dovevano pensare, e quanti invece, addetti al lavoro esecutivo, dovevano non pensare, costretti anzi a un ritmo di lavoro sempre eguale ed abbruttente, meccanizzato al massimo. Taylor, pur volendo promuovere il benessere generale, ha compiuto un fondamentale errore, impedendo agli operai di cooperare alla ideazione e preparazione della razionalizzazione; è nota la sua risposta all'operaio Shartle: non vi si chiede di pensare; altre persone sono pagate per questo » (19). Questa degradazione dell'uomo al « non pensare », in omaggio a una maggiore produttività, fu una delle più gravi violenze imposte al lavoratore, una delle più gravi involuzioni antiumanistiche della tecnica.

La razionalizzazione tayloristica offese la libertà, perchè si propose di addestrare gli istinti degli operai nella parcellizzazione meccanica del lavoro a catena, invece di illuminare le menti sull'integrazione cosciente e responsabile di ognuno al lavoro di tutti. L'organizzazione di forze operative razionalmente addestrate portò, e porta tuttora, ove sia applicata, un grave scadimento dello spirito e di tutto l'uomo, che viene sistematicamente rinnegato nella sua complessa personalità individuale e sociale, per considerarne soltanto l'efficienza produttiva; l'officina diviene così un'organizzazione di forze umane meccanizzate, e non è in alcun modo una comunità di uomini: in essa declina il senso della libertà, perchè l'operaio non è chiamato a fare delle scelte di lavoro, ma è comandato a seguire in un modo determinato il ritmo operativo della macchina.

E' stato inoltre osservato che la razionalizzazione imposta dal metodo tayloristico dell'organizzazione scientifica del lavoro, diminuisce l'interesse per la lettura, per la vita pubblica (20). E' questa una conseguenza necessaria del « non pensare » e del determinismo operativo, che distruggono la stessa nozione di tempo libero, di un tempo cioè in cui il lavoratore sceglie, con intelligenza e libertà, dei giochi, delle occupazioni e meditazioni di proprio gusto, capaci di attuare al massimo la sua legittima iniziativa personale, e ricreare le proprie energie umane, frustrate dalla fatica e dalle tensioni congiunte a ogni lavoro. Alla nozione di tempo libero sopravviene quella di dopolavoro, di un tempo cioè orga-

(19) Friedmann, *Problemi umani del macchinismo industriale*, Einaudi 1949, p. 328.

(20) Cfr. Friedmann, *op. cit.*, p. 331.

nizzato analogicamente a quello del lavoro, con divertimenti di massa e azioni predeterminate, del tutto corrispondenti al tipo di vita della fabbrica.

L'organizzazione scientifica del lavoro non tardò a dover riconoscere, che i suoi obbiettivi di massima produttività erano compromessi dalle condizioni di frustrazione spirituale cui veniva condannato il lavoratore, e altre considerazioni relative soprattutto al fattore umano e alle relazioni umane modificarono i rapporti di lavoro.

2. Razionalità del lavoro.

La tecnica contemporanea superando il pregiudizio di una maggiore produttività affidata all'automatismo irrazionale, fa appello sempre più alla ragione di tutti i lavoratori, a una ragione scientificamente e tecnicamente formata, ma sarebbe d'altro canto una grave iattura per l'umanità se questa esaurisse nel sapere tecnico tutta la propria attività razionale: noi vedremmo aggravarsi sempre più il fenomeno che ormai già si constata, di una divisione della umanità in due grandi parti di uomini pensanti: una maggioranza di uomini che pensano esclusivamente o quasi le ragioni particolari del lavoro, con scarse attitudini a pensare le ragioni generali; e una minoranza invece di uomini che si elevano, per la loro vera o presunta formazione umanistica, a pensare le idee universali. Questa nuova divisione di uomini non potrebbe non portare a delle gravi conseguenze per la cultura dell'umanità, con un decadimento certo delle libertà civili, che si fondano sulla capacità di un grande numero di uomini a pensare in modo riflesso e critico le ragioni generali della vita. In questa nuova divisione di uomini, quali saranno reputati i *maiores* e quali i *minores*? Avremo un prevalere dei tecnici sopra gli umanisti, o di questi sopra quelli? E nel probabile trionfo pratico dei tecnici, non si giungerebbe forse a una forma di civiltà tecnocratica, subordinata a un ristretto numero di malpensanti? Non ha forse veduto Norbert Wiener il pericolo di una macchina di governo escogitata dall'elettronica moderna, una calcolatrice dei più gravi problemi tattici e strategici, statistici ed economici, e che « potrebbe venire usata da un uomo e da una cricca per ingrandire il suo predominio sugli altri uomini »? (21).

(21) N. Wiener, *Introduzione alla cibernetica*, Einaudi, 1953, p. 181.

La soluzione di questi immensi problemi si può trovare soltanto nella fedeltà all'umanesimo perenne, capace di vivificare la tecnica, di compiere nella sua ricca virtualità una rispettosa assimilazione di tutti i nuovi valori della tecnica. E l'umanesimo esige che la formazione intellettuale e l'educazione dei lavoratori non sia compiuta in un modo unilaterale e parziale, esclusivamente tecnico, ma si estenda invece alla cognizione e all'amore di tutti i valori dell'uomo.

3. *Socialità del lavoro.*

Oltre la razionalità e la libertà si deve garantire nel lavoro sociali, le aziende industriali, e nuovi capi, gli imprenditori, ignoti sociali, le aziende industriali, e nuovi capi, gl'imprenditori, ignoti nei secoli trascorsi, e l'umanesimo deve farsi carico degli uni e degli altri, per infondere in essi un autentico spirito umanistico.

Nel mondo moderno l'imprenditore acquista una posizione di crescente rilievo. Egli è il capo che associa finanziatori, dirigenti, tecnici ed esecutori, per la produzione o erogazione di beni economici, fa i piani e li dirige dall'alto, e provvede alla giusta distribuzione degli utili conseguiti. L'importanza sociale degli imprenditori è tale, che di essi ha potuto scrivere il Toniolo: « Essi sono o possono divenire, se non gli autori, certamente i ministri della civiltà o della decadenza di un popolo » (22).

Gli imprenditori debbono essere dotati di alto spirito umanistico, per garantire nei loro piani di produzione il rispetto di quei valori di razionalità e di libertà cui accennammo in precedenza, e per resistere alla tentazione di un errato produttivismo, che considera l'uomo soltanto come forza di produzione sradicata dalla persona. L'impegno umanistico dell'imprenditore deve volgersi inoltre verso i valori di socialità, e fare dell'impresa un'associazione di persone responsabili e raziocinanti, dotate di una conveniente libertà di giudizio e di iniziativa.

L'importanza sempre crescente delle fabbriche nella vita contemporanea, fa sì che ogni valore umano in esse insidiato o valorizzato si ritrovi sminuito o accresciuto in tutta la vita dell'uomo, e in tutte le società cui egli appartiene, famiglia, Stato, Chiesa, libere associazioni sindacali, di cultura, di sport, ecc. L'azienda non può astrarre dalla socialità umana, o attuarla in un modo suo proprio, totalmente estraneo alla storia e alla socialità degli altri

(22) G. Toniolo, *Trattato di Economia sociale*, Opera omnia, t. III, p. 121.

gruppi umani. Ogni gruppo, domestico, culturale, politico, di lavoro, ha degli ordinamenti propri, ma questi ordinamenti debbono essere pervasi dallo spirito sociale proprio dell'uomo e del suo tempo: è in questo connubio vitale di ordinamenti diversi e di spirito sociale identico, che si attua nell'armonia dei vari gruppi la socialità pluralistica dell'uomo. La natura sociale dell'uomo non si attua in un'addizione di socialità differenti o contraddittorie, e quindi in gruppi sociali separati l'uno dall'altro, con delle caratteristiche gli uni di arretratezza storica, gli altri di uno sconsiderato progressismo. Uno è l'uomo, unica la sua natura, unica la sua socialità, che si diffonde nel pluralismo delle sue tendenze fondamentali, dando luogo a vari tipi di società, diverse per struttura ed efficienza, ma animate tutte dall'identica radicale socialità.

Non si può parlare di *relazioni umane* come di un nuovo tipo di socialità proprio dell'industria, come di una scoperta dell'età tecnica. Le relazioni umane dell'industria non sono altro che le fondamentali e perenni relazioni di persone umane, razionali, libere e sociali, che si applicano a una produzione di valore tecnico ed economico, e debbono quindi essere omogenee con le altre relazioni umane, domestiche, politiche, sociali, perchè omogeneo è l'operare umano e la sua socialità.

L'adeguamento o meno delle imprese alle esigenze della socialità costituisce un fatto di enorme importanza civile, un motivo di civiltà o di decadenza di una nazione: le imprese impegnano infatti la maggior parte dell'attività di loro dipendenti, e raccolgono inoltre nel loro insieme la grande maggioranza di un popolo. E' pertanto necessario che le imprese si costituiscano sotto il profilo umano e morale delle associazioni, come è richiesto ovunque i rapporti fra uomini acquistino un certo carattere di stabilità. Noi definiremo quindi l'impresa in virtù dell'esigenza associativa, e in funzione della sua attività propria, il lavoro redditizio, come *associazione di soggetti economici per un lavoro remuneratore*.

Il maggior pericolo in cui può versare la socialità aziendale, è quello in cui incorrono tutte le socialità giovani e vigorose, il totalitarismo: dopo altre forme che si sono susseguite nella storia, appare oggi il pericolo del totalitarismo aziendale in forme di oppressione per la persona e di contesa contro le altre società. Il gruppo sociale aziendale tende in certi casi a domandare l'intera disponibilità della persona, esigendo che sia in continuo stato di servizio, anche nel tempo libero, e a controllare talune libertà so-

ciali, mentre le società naturali, famiglia e stato, perdono d'importanza e sono costrette a dividersi i resti delle energie e del tempo dei lavoratori: questi anzi hanno un tale bisogno di distensione fisica e psichica, che in molti casi non svolgono più in casa un'efficace azione educativa, come non pensano più con responsabilità alla cosa pubblica.

Il maggior tempo libero che la tecnica contemporanea potrà accordare ai lavoratori coopererà a riequilibrare i rapporti fra l'azienda, la famiglia e lo stato. Quando la famiglia era od è ancora società di produzione, oltre che di consumo, è possibile la contemporaneità del lavoro e dell'educazione, e il lavoro, se non porta alla spossatezza e all'abbrutimento, nulla sottrae al rapporto educativo. Nelle moderne condizioni della vita industriale è invece necessario un copioso tempo libero, al fine di dare spazio vitale a tutte le associazioni di cultura, sindacali, politiche, ecc. e reintegrare la famiglia nel suo diritto e nella sua missione. La finalità umanistica di un maggior tempo libero è naturalmente condizionata dall'opera di educazione e di istruzione che tutti i gruppi sociali debbono compiere, ognuno nel suo proprio ambito, affinché non si cada in forme di edonismo, di ozio e di parassitismo, e dalla coordinazione dei gruppi stessi, famiglia, azienda, società di cultura, stato, religione, coordinazione che deve riposare sull'unità fondamentale della persona e della società umana.

IV. CONCLUSIONE.

L'ordine tecnico, nelle fasi individuali e sociali della progettazione e produzione, nel patrimonio oggettivo delle cose tecniche, ed infine nell'uso di queste, regolato dalle stesse norme etiche che misurano l'uso dei beni naturali, è dotato di un valore umano. ed è quindi intrinseco all'umanesimo perenne.

Oggi, da molte parti, l'ordine tecnico tende ad esasperare il suo dominio e ad invadere tutto l'umano, generando una *civiltà della tecnica*, in cui la tecnica tende ad affermarsi come forma suprema di razionalità, come potenza che guida l'uomo a esplorare tutte le dimensioni dell'essere, come principio e metodo d'organizzazione di tutti i valori umani. Questa tendenza della tecnica, giovane e vigorosa, a esorbitare dal suo campo, può avere successo solo in quanto l'umanesimo tradizionale rinunci ad affermare i suoi valori fondamentali, e abbandoni al dominio della tecnica una parte del mondo e delle nazioni, in cui la tecnica diviene l'idolo

supremo e il mito allucinante di uomini esaltati dal progresso industriale.

L'umanesimo contemporaneo deve compiere lo sforzo storico necessario, per rettificare e accogliere nella sua sintesi i valori di razionalità, libertà, socialità, immanenti all'ordine tecnico, e deve vivificarli con la sua perenne spiritualità, facendosi intrinseco alla tecnica stessa: l'umanesimo sia tecnico e la tecnica sia umanista.

Il Cristianesimo, fedele al suo compito di salvare l'umanità e il mondo, non rifiuta la tecnica, anzi l'accoglie e la solleva al livello dei compiti più alti dell'uomo. Pascal disse di Gesù: « Gesù Cristo, senza beni e senza alcuna produzione di scienza al di fuori, è nel suo ordine di santità. Egli non fece invenzioni; Egli non ha regnato; ma Egli è stato umile, paziente, santo dinanzi a Dio, terribile ai demoni, senza alcun peccato » (23). Gesù, *dans son ordre de sainteté*, non volle fare invenzioni, benchè possedesse la scienza e la tecnica necessarie, perchè non erano pertinenti alla sua missione di Redentore: « Cristo — come osserva S. Tommaso — benchè da Dio fosse stato costituito re, non volle, vivendo sulla terra, amministrare temporalmente il regno terreno... essendo venuto per sollevare gli uomini alle cose divine » (24).

Volle però Gesù che gli uomini si conformassero in tutto alla volontà divina, e obbedissero quindi, nel loro ordine di santità, al comando divino « sottomettete la terra » (25). Nell'obbedire a questo comando gli uomini di tutti i tempi, ma specialmente quelli d'oggi, in conseguenza dell'eccezionale progresso razionale della tecnica, diventano affini, per taluni aspetti, al Verbo di Dio: « *Affinitas quaedam videtur maxime Verbi ad humanam naturam... cum Verbum contineat rationes omnium creatorum a Deo, sicut et artifex homo conceptione sui intellectus rationes artificiatorum comprehendit* » (26).

A motivo di una tale analogia fra l'uomo e il Verbo di Dio, il massimo valore della tecnica consiste nella celebrazione che l'artefice compie del Figlio di Dio, presente e operante in tutto l'universo.

Roma - Università Internazionale di Studi Sociali.

ENRICO DI ROVASENDA O. P.

(23) Pascal, *Pensées, Jésus-Christ*, Ediz. Uomo, Milano 1945, p. 73.

(24) S. Tommaso, *S. Theol.* III, 59, 4, ad 1.

(25) *Gen.* 1, 28.

(26) S. Tommaso, *Contra Gentiles*, 4, 42.

LA RELIGIONE COME VALORE CULTURALE

Escluso il proposito di fornire una definizione o nozione elaborata del termine « religione », credo che essa sia sufficientemente indicata come quella attitudine spirituale che consiste nel senso del mistero. Questo è in pari tempo trasalimento emozionale, elaborazione concettuale, speciale comportamento della volontà. Il contenuto poi intonato all'attitudine religiosa deve avere una sua originarietà sorgiva che è tutta sua propria e che noi non potremmo far nostra se non quando essa ci venisse comunicata.

Parlare di religiosità dell'arte e della scienza, o dell'umanità o della natura in senso esclusivo, significherebbe togliere al fatto religioso la sua specifica natura. In tutti questi casi manca all'attitudine religiosa il suo contenuto proprio, il quale viene ridotto precisamente o all'arte o alla scienza o a qualsiasi altro valore, lasciando nell'ombra quale esso potrebbe essere per adeguarsi a quella che è l'attitudine religiosa nella sua autenticità.

Questa presuppone un'alterità irriducibile all'io o ad altri io, alterità tuttavia che non è posta come oggettiva ma come altamente transoggettiva-soggettiva tanto da trascenderci all'infinito.

Senso del mistero proprio come spirito, la religione è pertanto in pari tempo affermazione di una realtà egologica del tutto trascendente il mondo con i suoi io, e richiesta e sollecitazione di codesta realtà da parte dell'uomo.

Adottando il linguaggio scolastico si potrebbe parlare di una *religio qua*, relativa al soggetto religioso, e di una *religio quae*, relativa al contenuto presente al soggetto, ma trascendente e altro da esso.

Da tutto ciò si deduce la irriducibilità del valore religioso a qualsiasi altro valore, ed è questa irriducibilità che conferisce all'attitudine religiosa la sua originalità specifica.

La religiosità è una componente essenziale della struttura spirituale, ovvero essa è qualcosa di transeunte e di sostituibile da altre componenti che la assorbirebbero in se stesse, diluendone il nocciolo vivente e dirigente tutto l'apparato del processo intenzionale ?

La presenza di religioni presso tutti i popoli della terra sta per la prima alternativa. La molteplicità delle arti e delle scienze, con le attività subalterne che entrano in gioco, non è mai tale da annullare o convertire l'attitudine e l'espressività religiosa in altre attitudini o espressività spirituali.

La irreligiosità di spiriti individuali o di gruppo, quale si manifesta di preferenza in determinate conformazioni psicologiche o in determinate fasi della storia sia politico-sociale sia soprattutto culturale, non infirma la tesi della universalità e strutturalità del senso religioso. In ogni individuo o gruppo prevale or l'uno or l'altro interesse culturale o di valore e può essere benissimo che nelle peripezie tumultuose e contrastanti dell'umanità affiorino personalità in cui l'attitudine religiosa sia totalmente svuotata o assorbita da altre attitudini.

Anche in questa tuttavia il senso del mistero si presume allo stato latente, così da lasciar sopravvivere sempre un senso di perplessità e di melanconia di fronte a quell'alone di mistero che circonda i massimi interrogativi dell'esistenza.

L'importanza poi della religione in rapporto alla cultura è così dominante da qualificare il senso generale della cultura stessa o per subordinazione ad essa degli altri valori, o per ribellione ad essa.

Naturalmente tra l'uno e l'altro estremo si possono dare situazioni intermedie quanto mai varie e complesse in cui la dosatura di religiosità o meno varia col variare delle capacità creative ed estremamente libere degli uomini.

« Il tema proprio, unico e fondamentale della storia universale, quello al quale tutti gli altri sono subordinati, è sempre il conflitto tra la fede e l'incredulità. Tutte le epoche nelle quali la fede regna sotto una forma qualsiasi sono brillanti, grandi e feconde per i contemporanei e la posterità; al contrario tutte le epoche nelle quali l'incredulità, sotto qualunque forma essa sia, riporta una triste vittoria, brillano forse pochi momenti di uno splendore

ingannatore, ma esse dispaiono agli occhi della posterità perchè nessuno ama affaticarsi intorno a degli studi sterili » (1).

E' chiaro come qui Goethe considera la fede ossia l'attitudine religiosa dal punto di vista soggettivo, a cui può essere assegnato un vario contenuto. Il suo pensiero in tal caso si riferisce appunto a quelle situazioni spirituali intermedie tra l'affermazione di un contenuto specificamente proprio dell'attitudine religiosa apertamente riconosciuto come legittimo, da un lato, e le negazioni esplicite sia di quel contenuto sia di questa attitudine, dall'altro.

L'affermazione di Goethe presenta dunque qualcosa di generico e di fluttuante così da prestarsi alle applicazioni più varie in cui possono essere enunciate le più varie e contrastanti gerarchizzazioni di valore. Pur tuttavia essa ha un grande significato soprattutto per ciò ch'essa implicitamente esige; così i due termini antitetici « fede - incredulità » vogliono significare: il primo, tensione e giovinezza spirituale sotto tutti gli aspetti; il secondo, isterilimento, mutilazione, vecchiaia spirituale.

Ora è chiaro che è appunto il senso del mistero che intensifica la fede, così come l'assenza di esso la impoverisce e finisce con l'annullarla.

Importante è notare come tutto lo spirito di una cultura e di una civiltà prende norma e fisionomia spirituale dalla forma e dal contenuto religioso che essa assume e in cui in fondo, cioè all'infinito, si risolve. Infatti, qualsiasi cultura rappresenta una reazione totale di fronte ai massimi significati dell'esistenza. Ora di questa cultura mentre la filosofia dà la elaborazione critica e fornisce quella meta che la rende in certo modo orientata sia pure all'infinito (togliendo ad essa quella anarchia in cui cadrebbe l'elemento creativo a cui ogni tipo di cultura deve pure il suo aspetto originale), la religione fornisce la tonalità emozionale e la formulazione simbolica. E il compito di quella non è di soppiantare questa, bensì di commentarla e chiarificarla mediante il contributo della riflessione. Al quale proposito nulla sarebbe più urgente, proprio nel nostro mondo culturale, di un vasto esame critico della religione sia soggettiva che contenutistica, dando luogo a quel ramo della speculazione che si usa chiamare « filo-

(1) W. Goethe: *Table du Divan oriental-occidental* (trad. franc. J. Porchat, Paris, Hachette 1861, tomo I, pag. 690).

sofia della religione » (2), che è altra cosa dalla Teodicea e dalla Teologia.

Una considerazione sul fatto religioso come elemento specifico della cultura spirituale umana si ha nel mondo moderno con la elaborazione della cosiddetta « religione naturale ». Nel linguaggio del '600 e '700, « naturale » equivale a razionale. La religione che viene ammessa come legittima, e quindi atta ad avere diritto di cittadinanza nell'ambito della cultura, è quella razionale, di quella razionalità di sapore illuministico che consentirà anche ad un Voltaire di dirsi religioso.

I sacerdoti di questa nuova religione non sono dunque nè i teologi nè i poeti (sapienza poetico-religiosa in seno vichiano), bensì i filosofi. Locke, Shaftesbury, Toland, Tindal e gli epigoni di quel deismo quali un Rousseau e un Voltaire, sono i corifei di una religione che aspira ad assorbire nella propria razionalità quel senso del mistero che abbiamo prima indicato come il segno indispensabile di ogni autentica ispirazione religiosa. La secolarizzazione del Cristianesimo nasce appunto da quel momento.

Il difetto di quella dottrina sta nel pretendere di fornire con la ragione i dati e i principi supremi, alla luce dei quali il valore dell'esistenza diviene accessibile e perfettamente accettabile.

Con Hume questa pretesa razionalità di stretta misura subisce una profonda incrinatura, che è trasferita su un altro piano da Kant, il quale ammette con tutta lealtà e decisione una profonda eterogeneità tra ragion teoretica e ragion pratica. La religione per Kant è raccolta in rapporto non alla prima ma alla seconda ragione.

La profonda esigenza della libertà come liberazione dal male e possesso del bene considerato sotto tutti gli aspetti (morale, metafisico e fisico) conferisce all'intenzionalità religiosa un valore inestimabile.

Ma idealismo e positivismo, dopo Kant, avviavano la considerazione del valore religioso in una direzione ambigua, a proposito di cui non sarà mai consigliato abbastanza l'esame critico.

Il simbolismo religioso, accolto con intrepida meditazione da Kant nella sua teoria della religione, in cui è possibile vedere la

(2) Depurata da certe espressioni che ne potrebbero alterare il senso genuino, si può accettare, tra le non molte che ci vengono offerte, la dottrina del Dumery (*Philosophie de la Religion*. PU. F. 1957).

distinzione profonda tra simbolo e cosa simboleggiata, con l'idealismo di Hegel viene posto sul piano teoretico, sovrapponendo il concetto alla rappresentazione e al sentimento religioso, concetto che viene ad occupare il sommo del sistema della Ragione, ammettendo con ciò che la Metafisica, lungi dall'avere un contenuto religioso, deve avere un contenuto concettuale e razionale. Con ciò la religione veniva non solo subordinata ad altro valore, quello speculativo, ma addirittura sostituita da questo. Da questo lato si potrebbe dire che con Hegel si ritorna alla religione naturale o filosofica prekantiana. Certo, con Hegel il concetto di Ragione è mutato rispetto a quello proprio dell'Illuminismo, in quanto in lui si inserisce quel movimento dialettico che accoglie le contraddizioni e le supera nel processo immanente dello Spirito. Per quanto mutato, però, esso non consente alla universalità dello spirito una espansione di altra fattura quale è quella religiosa, se non nella relatività storica, il cui senso è assorbito dalla Ragione idealistico-immanentistica.

Col positivismo alla religione della Ragione nella sua dialetticità si sostituì la religione dell'uomo e del progresso inteso come il prodotto dell'Evoluzione storica. Anche qui noi vediamo come la forma della religione, ossia l'elemento soggettivo della religione, sia ammessa, ma il contenuto (l'uomo, il progresso, ecc.) è talmente inadeguato da snaturare, mistificandola la stessa attitudine religiosa.

Alla fine del suo *Corso filosofico sulla storia generale dell'umanità* Comte, dopo di aver attribuito solo ai servitori teorici e a quelli pratici dell'umanità la direzione generale degli affari terrestri, ne esclude irrevocabilmente « tutti i diversi schiavi di Dio, cattolici protestanti o deisti, come degli esseri arretrati e perturbatori » (3).

Si comprende come in tal modo si spiani del tutto la via al rovesciamento dei valori. La lenta ma insistente laicizzazione del Cristianesimo doveva portare al misconoscimento della categoria specifica del senso religioso, a cui veniva sostituito il culto della Natura o della Storia, operando in questo il rovesciamento totale dei valori.

Ma con questo si rendeva sempre più lucido e trasparente ciò

(3) Cit. in E. Gilson: *Les métamorphoses de la Cité du Dieu* - Lovanio 1952, p. 263.

che è l'elemento specifico del valore religioso, vale a dire del « sacro ».

Si deve specificamente a due pensatori, lo Scheler e l'Otto, una fenomenologia e una valutazione del « sacro », ed è con questi che si va preparando il terreno per l'enunciazione di ciò che vi è di specifico sia del contenuto che della forma presenti nell'attitudine religiosa.

Mi è impossibile esporre qui quali potrebbero essere le linee di una teoria del fatto religioso inteso come valore culturale-spirituale, ma non posso non accennare a quella dottrina degli « status » che ho sentito il dovere di meditare per conto mio, e a quella prospettiva escatologica che forse, allo stato attuale della riflessione filosofica, sono gli elementi più adatti a suggerirci una teoria assiologica del fatto religioso.

« Status » è la situazione concreta sia psicologica che spazio-temporale o storico-sociale in cui ogni uomo o ogni gruppo sociale viene a trovarsi. Vi è una affinità tra il concetto medievale di « status » e quello di situazione fornitoci dall'analitica esistenziale del nostro tempo, l'uno e l'altra sospesi a quella tensione spirituale verso l'altro che viene espressa col termine di intenzionalità.

Nel medioevo « status » e « intentio » avevano un rilievo in ordine alla conclusione finale... per cui l'assoluto e il definitivo sollecitano un atteggiamento escatologico su un piano strettamente teologico-religioso: di questo sia la storia che la prospettiva significativa espressa concettualmente sarebbero come il presagio e l'annuncio. Nell'epoca moderna prevale invece la considerazione sia della storia che della intenzionalità assunte in se stesse, cioè nelle loro strutture immanenti alla vita individuale o sociale. Avviene così che il concetto di meta e conclusività finale tende ad essere soppiantato da ciò che vi è di costante nel divenire esistenziale, senza chiedersene il perchè iniziale o finale.

Esplicitare ciò che vi è di implicito nel dinamismo storico e spirituale (intenzionale) ecco ciò che è necessario fare in ordine ad una assiologia dell'esperienza religiosa.

Ma questa operazione presenta subito un carattere di ambiguità derivante da ciò che essa è sotto l'impero della problematicità propria della libertà di scelta. L'autonomia spirituale esige un possibilismo senza di cui essa è puramente illusoria. Ciò significa che questa scelta può portare o alla postulazione dell'eterno

ritorno dell'identico, che è la formulazione definitiva dell'immanentismo naturalistico e storico, ovvero alla postulazione di una novità di vita e di pensiero del tutto inedita in cui il senso riposto della storia si potenzia e si risolve all'Infinito e nel Mistero.

Quest'ultimo esprime un enunciato eminentemente religioso e rappresenta quel valore che dà il senso finale alla cultura.

I tempi moderni che noi stiamo attraversando possono essere veramente favorevoli a porre l'alternativa e a sollecitare la scelta.

Bologna - Università.

RENATO LAZZARINI

I VALORI UMANI OGGI

Chi vi parla non è un filosofo; è soltanto un modesto studioso di economia. Ma l'economia ha, senza nessun dubbio, un doppio aspetto: un aspetto che l'avvicina molto alle scienze sperimentali, quantitative, a cui si può con comodità e con legittimità applicare l'analisi matematica; e un altro aspetto più complesso, quello qualitativo, quello che non può chiudersi più in un ragionamento di ordine matematico, quantitativo. Quindi, l'economista ha l'ingrato compito di guardare la sua disciplina da due punti di vista abbastanza diversi, in un certo senso, opposti.

Così per il problema dei valori; mentre si tratta di un problema che trascende l'economia politica nel senso stretto, tuttavia la interessa perchè nell'economia si manifesta anche l'aspetto che direi «sociologico», se questa parola non destasse molte perplessità; un cultore di scienza economica ha il dovere di interessarsi anche di esso.

Che cosa è il valore? Se intendiamo porre il problema con questo interrogativo non avremo risposta. La domanda, piuttosto, va aggirata così: Che cosa ha valore? A questa domanda si può rispondere che, sia per il mondo moderno, sia per il mondo arcaico, ci sono cose che hanno valore.

Noi moderni diciamo che ha valore ciò che ci affranca dal bisogno, ciò che è in grado di sospendere uno stato penoso del nostro organismo; noi diciamo che ha valore ciò che è utile. Un conoscitore del mondo arcaico o del mondo medioevale, non potrebbe rispondere in questa maniera. Egli ci avrebbe detto piuttosto che ha valore ciò che ci fa passare da uno stato più condizionato ad uno meno condizionato, e questo inteso non soltanto nel senso specifico di manifestazione materiale di un certo bisogno, di una certa carenza utilitaria nella quale ci possiamo trovare, ma in un senso universale, generale. Ecco: ha valore ciò che, per quanto è possibile, ci affranca dallo stato vincolato nel quale l'uomo si trova.

Da questo punto di vista emergono immediatamente due concetti che non sono opposti, ma che, a loro volta, si contrastano. Per noi è utile un pezzo di pane perchè ci affranca parzialmente o totalmente dal bisogno della fame; per i nostri antichi progenitori questo pezzo di pane era utile perchè sui diversi piani dell'essere permetteva di passare da stati più condizionati a stati meno condizionati: siffatta condensazione di cose sul piano puramente materiale di questo concetto del valore, ci fa comprendere immediatamente la differenza di una gerarchia quale è pensata nel mondo moderno e quale era pensata nel mondo arcaico. Una sana gerarchia sociale colloca nei più alti piani coloro che posseggono i più alti valori. Per il mondo arcaico era vero dire: « tu sei potente, cioè a dire occupi i più alti ranghi della piramide sociale; dunque sei ricco ». Ciò, invece, è completamente invertito nella realtà sociale del mondo moderno, il quale afferma: « tu sei ricco; dunque sei potente; dunque devi occupare i più alti ranghi della vita sociale ». Questa inversione di giudizio dà immediatamente l'impressione del cambiamento che si è venuto operando.

Ogni « valore » implica necessariamente un « costo »; parola cotesta che assume una duplicità di intendimento a seconda che la si consideri alla maniera antica ovvero alla maniera moderna. Per noi moderni, « costo » è il sacrificio cui dobbiamo sottostare per raggiungere un certo risultato. Se il pane è destinato a sfamare, il sacrificio che io devo compiere per procurarmi quel pane costituisce il « costo ». Nel mondo arcaico il concetto di « costo » era, invece, inteso in maniera diversa, implicando piuttosto la rinuncia a soddisfare l'appagamento di un bisogno sul piano più basso per appagarlo su un piano più elevato.

Il piano su cui si manifesta lo stato umano può gerarchizzarsi in piano economico in senso stretto, cioè a dire in senso materiale, in piano estetico ed in piano metafisico. Per i moderni il « costo » è il sacrificio cui si deve sottostare per raggiungere, sul piano strettamente economico, la soddisfazione dei bisogni; per il mondo arcaico il « costo » consisteva nel comprimere quanto più possibile il bisogno sul piano strettamente economico allo scopo di passare da uno stato più condizionato ad un altro meno condizionato; sul piano estetico veniva perseguito l'affrancamento dalla forma plastica per ricongiungersi alla « forma » metafisica; sul piano metafisico l'« io » si portava a riassorbirsi nel « sè ». Abbiamo così: sul piano economico l'affrancamento dal bisogno; sul piano estetico

l'affrancamento della forma plastica, sul piano metafisico l'affrancamento dall'«io». Questi tre piani congiuntamente vitali ed operanti nel mondo arcaico sono venuti a condensarsi tutti su quello meno elevato. Anche il concetto di «costo» ha subito questa notevole trasformazione.

Un problema strettamente connesso, però, con quello economico è la misura del «valore». Nel mondo moderno ricorriamo al concetto di «utilità», che gli economisti, specialmente della Scuola neo-classica, hanno puntualizzato in quello più evoluto di utilità marginale, cioè dell'utilità dell'ultima dose di un certo bene disponibile. Quindi, siamo inclini a dire che il «valore» di un certo bene si identifica, in sostanza, coll'utilità marginale, cioè con l'utilità dell'ultima dose disponibile di un certo bene. L'aria è infinitamente più utile dell'oro, ma l'aria non ha valore perchè l'utilità dell'ultima sua dose, in quanto l'aria esiste in quantità illimitata, è nulla. Non così per l'oro, anche se è senza dubbio, da un certo punto di vista, meno utile dell'aria, perchè la sua utilità marginale è elevatissima. Siffatto calcolo era sconosciuto nel mondo arcaico; anche nel medio evo il concetto marginalistico, per i moderni tanto importante, rimaneva del tutto ignorato.

Il «valore», invece, per il mondo arcaico, per il medioevo e fino all'età dei classici dell'economia politica — cioè fino a centocinquant'anni fa — si adegua al «costo» di produzione; epperò anche qui la parola «costo» deve intendersi in maniera completamente diversa dalla sua accezione moderna. Per il moderno il «costo» è il sacrificio al quale bisogna sottoporsi per raggiungere la disponibilità di un certo bene, per il mondo arcaico il «costo» è, invece, il tenore di vita che una certa persona deve obbligatoriamente conservare per appartenere ad una certa cerchia, a una certa classe, a una certa casta.

Quella che oggi noi possiamo definire col nome di «economia dell'entrata», nel mondo arcaico veniva osservata come «economia della spesa», nel senso che era determinato quello che si doveva spendere, mentre si doveva essere in grado, in una certa maniera, di adeguare alle spese le possibili entrate. Dunque: oggi disponiamo delle entrate e, in linea di massima, adattiamo ad esse le spese; nel mondo del medioevo la cosa risultava completamente rovesciata, in quanto era prefissato quello che si doveva spendere e le entrate vi si dovevano adeguare. Il «costo» non era inteso

come noi possiamo intendere e difatti lo intendiamo oggi. Nessun confronto è, quindi, possibile con la concezione quantitativa moderna in cui si parla di costo totale, di costo unitario, di costo marginale, in cui vediamo come il prezzo di mercato si adegui — o debba adeguarsi — al costo marginale. Tali calcoli, nell'economia arcaica in generale e medioevale in particolare, non esistevano nella maniera più assoluta. Basti pensare alle difficoltà estreme che calcoli siffatti implicavano. Noi possiamo calcolare con grande facilità in grazia delle cifre arabe (o indù) abbinate al sistema decimale. Ma si pensi ai calcoli da eseguire colle cifre romane! C'erano degli appositi abbaci, veri antesignani delle calcolatrici elettroniche. L'Italia ha avuto al riguardo un posto preminente nell'*ars computandi*: erano famosi alcuni di questi computisti, noti in tutta Europa per il fatto che riuscivano a fare una divisione con resto esatto!

La misura del valore era offerta sì dal costo, epperò non nel senso matematico od aritmetico, cioè a dire quantitativo della parola, bensì nel senso della fissazione di una certa proporzione tra le importanze relative che potevano avere le cose. Bisogna ricordare che S. Gregorio Magno sentì la necessità di ricorrere al *contrapassum* pitagorico per stabilire l'idea del valore delle cose. Il *contrapassum*, appunto, dettava il peso relativo che si dava alle cose in quanto esse riflettevano corrispondenti valori dell'ordine metafisico. Davide Ricardo, nell'epoca in cui scrisse le sue opere, parla anche lui del valore non in senso assoluto bensì ancora in senso relativo. Egli giunse, però, a una formulazione quantitativa del valore, stabilendo che il valore si adegua alle ore di lavoro che richiede un certo oggetto per essere fabbricato.

L'economia presso gli scolastici fissa anche l'idea del « giusto prezzo ». Che cosa è il giusto prezzo? Anche tale concetto non è conforme a ciò che potremmo intendere, cioè essere il giusto prezzo, dal punto di vista del produttore, il costo di produzione, il costo marginale; dal punto di vista del consumatore, il risultato di un calcolo psicologico. Il « giusto prezzo » è ciò che permette al mercante o all'artigiano di poter ricavare quel tanto che possa assicurarli il mantenimento del suo tenore di vita, cioè che possa procurargli quelle entrate necessarie a sostenerlo. Ecco come, nella concezione arcaica e medioevale, finiamo per giungere sempre allo stesso risultato, alla stessa conclusione: il valore sul piano stret-

tamente economico è il riflesso di concezioni di ordine trascendente, perchè la gerarchia sociale riflette i valori dell'ordine spirituale.

L'attività artigianale, nelle corporazioni di arti e mestieri, non era da considerarsi come lavoro nel senso moderno della parola, cioè un lavoro produttivo. Il lavoro nel mondo arcaico è stato bensì glorificato, ma non nel senso secondo cui lo glorifichiamo oggi. Facciamo bene attenzione. Il lavoro allora veniva glorificato per ciò che di spirituale era capace di esprimere; ecco perchè si deve parlare di lavoro in senso liturgico, sacrale e sacrificale. Ciò continua, ma solo in forma ridotta, anche nella civiltà cristiana, di cui diremo più oltre. Il lavoro viene considerato come offerta, come realizzazione spirituale, e viene compiuto secondo certe regole, eseguito in una certa maniera. Il che spiega a sufficienza il perchè, per secoli e secoli, la tecnica produttiva non progredisce. Non progredisce non perchè l'umanità del tempo fosse più stolta di questa presente; non progredisce perchè non poteva progredire, in quanto il lavoro doveva avvenire in una certa maniera; per cui applicare, ad esempio, una macchina all'esecuzione di un lavoro in quel tempo, è come far recitare una lezione da un *Robot*.

Questi sono i termini del paragone. L'artigiano è *artifex*. L'artigiano, a modo suo, è artista. Si distingue dall'artista vero e proprio, non nella maniera che oggi noi saremmo portati ad intendere. L'*artifex* si distingue dall'artista in quanto il secondo, cioè colui che esprime il mondo interiore che lo anima, ha già realizzato il suo compimento spirituale e non fa che comunicare agli altri il risultato a cui è pervenuto; l'*artifex*, viceversa, lavorando in una certa maniera e secondo determinate regole e determinate forme, cerca di realizzare e di arrivare ad un compimento spirituale. Nell'artista l'attività è discendente, nell'*artifex* è, invece, ascendente.

Le cose cambiarono quando si sostituì alla via simbolica dell'azione (quella che si estrinsecava, fra l'altro, appunto nelle corporazioni di arti e mestieri) una nuova via, quella dell'amore cristiano: il cambiamento si operò con grande lentezza. Ma anche a questo riguardo è intervenuto un rovesciamento: il simbolismo arcaico si andò spesso appiattendo, fuori dalla via dell'amore, sul piano strettamente materiale. La rivoluzione operata dal cristia-

nesimo si attuava solo lentamente: essa prescinde, in linea di massima, dal rigoroso simbolismo che noi abbiamo riscontrato nel mondo arcaico; essa spezza la vera e propria liturgia del lavoro; il lavoro è sacro, il lavoro è santo, il lavoro è santificante; ma esso non riveste più il senso liturgico e ritualistico del mondo arcaico. Questa è l'essenza della rivoluzione cristiana nel mondo economico che permise il graduale attuarsi dei grandi progressi della tecnica produttiva. In questa emancipazione del lavoro dal suo carattere liturgico, ritualistico, sacrale, secondo cui si esprimeva nel mondo arcaico, consiste, adunque, la grande rivoluzione. Il cristianesimo non può fondare la realizzazione spirituale su un simbolismo secondo cui il valore nel senso economico debba esclusivamente considerarsi come riflesso di un valore trascendente, o di un insieme di valori trascendenti. Per il cristianesimo ha importanza sia il piano materiale, sia il piano spirituale, anche se si presenta una naturale gerarchia fra di loro: il piano della materia, dell'economia nel senso stretto della parola, non è che ha un valore in quanto è il riflesso di un mondo trascendente. No. Esso sussiste autonomamente nell'insieme delle umane attività: sacro e profano s'incontrano ma non si confondono: i valori spirituali animano i valori economici, ma non hanno bisogno del loro supporto simbolico.

Nel mondo arcaico il « mestiere » è un « mistero ». Si badi bene: non già un mistero come i moderni sarebbero indotti a ritenere, nel senso che debba trattarsi di un segreto di lavorazione, tale da fornire una posizione di privilegio e di monopolio a colui che lavora. Si tratta di un mistero nel senso simbolico o religioso o iniziatico della parola: appartiene alla specie dei « piccoli misteri ».

Si potrebbero fare degli esempi; tra questi il più valido è quello dell'arte della tessitura. L'arte della tessitura consiste principalmente nel movimento di andata e di ritorno che la navetta compie, creando la « trama » lungo dei fili fissi che si chiamano « ordito ». L'ordito simboleggiava lo « spirito », la « perfezione attiva »; la trama voleva riflettere la natura della « materia », della « perfezione passiva »; il tessuto costituiva la sintesi; l'uomo il compimento dei piccoli misteri.

Talvolta si ricorreva alla figura del ragno (la cui figura ritroviamo spesso come marchi di fabbrica), e ciò perchè anche il ragno ha questa doppia possibilità di muoversi (con un materiale

secreto da se stesso) lungo raggi in verticale che, poi, a loro volta, sono tagliati da cerchi che rappresentano l'aspetto passivo proprio della « trama » dei tessuti.

Gli esempi si potrebbero moltiplicare: il contadino che ara la terra, lo scultore che scolpisce, lo scriba che incide i caratteri sulle tavolette, ecc., possono sempre analogamente pensarsi come dei mestieri che, per via anagogica, mascherano altrettanti misteri.

Tutto questo il cristianesimo non poteva accettarlo. Il cristianesimo giunge ad un'etica del lavoro, ma mai ad una simbolica *strictu sensu*. In questo caso si potranno anche trovare interessanti analogie, ma per vie completamente diverse. I valori morali del cristianesimo si basano sulle virtù teologali: fede, speranza, carità. La fede è l'atteggiamento devoto e ricettivo dell'uomo; la speranza è la discesa attiva e vivificante del raggio di luce sull'atteggiamento devozionale dell'uomo; la carità, nel senso paolino di benevola indulgenza e di amorevole giudizio del prossimo, ne è la sintesi. Tale sintesi, sintesi di tutte le sintesi arcaiche, è il punto di partenza per l'ascesa verso la beatitudine e la conoscenza che sono d'ordine strettamente celeste, a cui non giunge il simbolismo arcaico artigianale.

Il cristianesimo è, dunque, la giusta sintesi tra la visione arcaica e la visione moderna dei valori umani, il giusto mezzo che unisce l'una all'altra; e se storicamente esso ha preceduto il mondo di oggi, concettualmente costituisce il punto d'incontro tra la visione arcaica e quella moderna, senza giungere agli eccessi di tipo manicheistico, di uno spirito cioè avulso dalla carne, nè a quelli di tipo marxistico, di una carne cioè in cui lo spirito è assente. Possiamo far nostra la preghiera dell'Apostolo e concludere implorando l'Altissimo, affinchè ci faccia camminare fra i beni di questo mondo senza perdere di vista quelli eterni.

Napoli - Università.

GIUSEPPE PALOMBA

LA FILOSOFIA DELL' ASSURDO

DI ALBERT CAMUS

Se è vero che ogni epoca storica ha la sua espressione più caratteristica nell'opera d'arte che da essa si esprime, se è vero che l'arte compendia in sè i motivi più genuini di un ambiente, di una cultura, di un assetto sociale, non vi è dubbio che il secolo XX si esprime nel romanzo.

Senza considerare le pagine dei narratori contemporanei, secondo un positivistico determinismo, come un risultato inevitabile delle vicende storiche dei nostri giorni e perciò senza nulla togliere alla genialità individuale degli artisti, non vi è dubbio alcuno che la caratteristica più viva ed attuale dei nostri giorni sia colta dai romanzieri con un'intuizione che supera i limiti di quella creatività pura che dovrebbe, ma in realtà raramente vi riesce, contrassegnare l'opera d'arte.

Più che le opere d'arte figurativa o le espressioni di musica e di poesia che spesso, troppo spesso si chiudono all'espressione comunicante, il romanzo del nostro tempo riassume le caratteristiche del secolo, le sue inquietudini, le sue incertezze, la sua tormentosa visione della storia e del mondo. Nel romanzo attuale si continua e si supera la crisi romantica, con le sue affermazioni individualistiche, la sua impostazione problematica, il suo insuperabile contrasto fra reale ed ideale, essere e dover essere o peggio essere e non essere.

Due sono attualmente i generi del romanzo, quello di rappresentazione o descrittivo, che dopo la sua grande epoca di splendore del secolo XIX e degli inizi del nostro secolo comincia a manifestare inequivocabili segni di crisi, e quello di conoscenza o gnoseologico che si propone di svolgere e di trattare quei temi filosofici che costituiscono le grandi domande metafisiche che hanno assillato l'uomo dall'origine dei tempi.

Questo secondo genere di romanzo sta avendo ora il suo più fortunato sviluppo.

La sua nascita ha coinciso con la scoperta della universalità della condizione umana al di sopra delle contingenze della civiltà e della storia. Il che, del resto, non è che un approfondimento del senso cristiano della storia intesa nella sua suprema esistenzialità come realtà dell'uomo e del suo spirito, eterno dibattersi nella contingenza alla ricerca di un fine trascendente o nella sottomissione di un determinismo vincolante. Il romanzo è giunto a tale estrema posizione attraverso una evoluzione progressiva. Dapprima, esso si è liberato della tirannia dello spazio caratteristica della visione romantica, delle determinazioni geografiche, dei miti che per tanto tempo lo hanno contrassegnato. Tali miti, volendo sostituirsi alla fede religiosa, avevano finito col negare ed annullare la libertà umana (basti pensare alle varie forme dialettiche da quelle rigorosamente idealistiche a quelle marxiste).

Per il romanzo, perdere tali miti ha significato dare avvio ad una ribellione rigeneratrice e creatrice avente per meta la liberazione dell'uomo. E non l'uomo inquadrato in una classe sociale determinata (chè a tanto era giunto anche il realismo socialista) ma l'uomo nella sua essenza, la specie nel suo destino.

Ma la ricerca di tale libertà, come è evidente, non può esplicarsi nel mondo, nella realtà storica, in quanto in una circostanza storica non può esplicarsi quella libertà assoluta e sciolta da ogni contingenza che è appunto il fine di tale ricerca.

Essa deve esplicarsi nell'intimo dell'uomo, nella sua anima, là dove appunto consiste l'assolutezza dei valori. E il romanzo, per questo, si è mutato in tormentosa e sofferta indagine psicologica, analitica investigazione degli abissi segreti della psiche. Ma la vertigine dell'abisso, l'impossibilità di cogliere l'assoluto nella sua purezza gli hanno dato la sua nuova dimensione, il terrore della vita, la drammatica inquietudine delle chimere che non si possono raggiungere.

Si è ritornati appunto al contrasto romantico, ma con la penosa aggravante di un conflitto che non si esaurisce nella storia, ma si fa metastorico, esistenziale.

E il romanzo odierno trova la sua ragion d'essere nel porsi come una tecnica di ricerca delle condizioni e dei limiti della condizione umana al margine dell'inattingibile assoluto. A giusta ragione, Albert Camus, in *L'homme revolté*, afferma che il romanzo nasce con lo spirito di rivolta e di dissidenza che contraddistingue la letteratura moderna dalla classica. Esercizio della intelligenza

al servizio di una sensibilità nostalgica e ribelle, esso sembra porsi in antitesi alla natura, in ribelle concorrenza con Dio stesso, e supera i suoi atteggiamenti cronachistici per entrare nel vivo di un dramma umano, per assumere su di sè il negativo del proprio tempo e creare nuove dimensioni storiche da cui, scrive ancora Camus, balzerà una nuova purezza che supererà i terrori che ci ossessionano col solo classificarli in umani ed in attuali. Il romanzo sta evolvendosi verso una conoscenza integrale dell'uomo e proprio per questo si incontra con quella metafisica rinnegata che sembra porsi come l'anima segreta di un mondo in cui il redentore non è ancor giunto, di un mondo cristiano senza la grazia. Come Kant, dopo aver riconosciuto i limiti della oggettività scientifica ha cercato di giungere all'essere attraverso l'intuizione morale e l'intuizione estetica, così la ricerca esistenziale dell'autentico della vita rivendicato da Dostojewskij come da Heidegger appare in fondo una ricerca dell'essere attraverso l'emozione e l'intuizione. Se con Sartre pare già realizzato il contatto immediato con l'essere attraverso la brutale esperienza del gratuito, con la vertigine di una libertà totale, assurda e senza scopo, dobbiamo ricordare che lo stesso Sartre pone limiti desolanti a tale libertà, limiti evidenti nelle mura soffocanti di una cella in cui si rinnova l'eterno inferno della vita. In Sartre, in Malraux, in Thomas Mann, in Camus appare il tragico conflitto tra la vita e l'apparato di strutture etiche e sociali che impediscono il libero diffondersi di essa. A soluzione di tale conflitto, Camus pone la lucida fermezza di Sisifo, l'eroe che sa di appartenere ad un mondo irrazionale, ma guarda serenamente in faccia il suo destino o il consapevole abbandono de *Lo straniero* alla «serena indifferenza del mondo»; due momenti dello stesso dramma che rivelano quanto il romanzo attuale abbia assunto su di sè il destino del suo tempo, sperimentando il negativo come naturale limite della condizione umana pur senza saper sceverare quanto di tale negativo è connesso alla natura dell'uomo e quanto piuttosto lo si debba alla trasgressione da parte dell'uomo dei suoi doveri e dei suoi limiti.

Questa indagine è comunque il segno distintivo del romanzo del nostro tempo e ne costituisce la profonda originalità. Essa ne colloca il personaggio nell'assurdo di una situazione insolubile come insolubile è la vita quando a priori se ne escludono i termini di soluzione. Essa perciò porta la narrativa contemporanea ad una inevitabile posizione esistenzialistica. Finchè viviamo coscienti di

noi e degli altri, sembrano gridare tutti i personaggi del romanzo contemporaneo, il mondo ci si oppone, gli uomini ci sono nemici. E' solo accettando questa opposizione e questa inimicizia, è solo nell'odio che ci si sente meno soli. Lo straniero di Camus trova una certa rassegnazione alla sua condanna a morte augurandosi che coloro che andranno ad assistere alla sua esecuzione lo accolgano con grida di odio, quando salirà sul palco.

E del resto, questa posizione del romanzo nella filosofia esistenziale ne garantisce l'indipendenza artistica. Posto su di un piano di indagine filosofica e psicologica, esso avrebbe altrimenti finito con l'essere schiacciato dalla sua tesi.

Un problema teoretico infatti non può dar vita ad una trattazione artistica se non quando si identifica con l'azione narrata fino a farsi attualità di vita esso stesso.

Simone de Beauvoir, la ex segretaria di Sartre, filosofa e romanziera, distingue proprio per ciò il romanzo metafisico dal romanzo di pensiero. Il romanzo di pensiero di schietta impronta ottocentesca vuole dimostrare una tesi attraverso il fatto.

Il romanzo metafisico può spaziare in tutto il campo della problematica esistenziale ed è il romanzo in cui la filosofia non è aprioristicamente determinata, ma si identifica con la posizione che assumiamo quando ci concepiamo come totalità dei nostri rapporti con la totalità del mondo. Non si tratta, s'intende, di una metafisica definita una volta per tutte, dato che segna il momento in cui, come esseri singoli scopriamo le nostre implicazioni con l'universo su un piano che è della realtà e, contemporaneamente, della individualità. Proprio nella misura in cui una simile presa di coscienza rende conto di un avvenimento empirico e vissuto nel tempo, è consentito al romanzo di raggiungere la sua espressione più suggestiva nella trasposizione figurata che gli è consentita. Di qui il tono, il carattere particolare della narrativa contemporanea che è in questo senso essenzialmente metafisica perchè si propone come suo tema fondamentale e forse unico la relazione dell'uomo con l'universo, la relazione dell'individuo col tutto e con gli altri. Questa relazione può risolversi nell'inquietudine tormentosa e senza scampo del romanzo di Kafka, nella disperata affermazione di impotenza del romanzo di Sartre (l'uomo è una passione inutile), nella affermazione dell'assurdo di Camus o nella problematica religiosa dei romanzieri cattolici, ma resta pur sempre un interrogativo disperato in cui le implicanze del male e del bene,

del relativo e dell'assoluto, dell'individuo e del cosmo non trovano mai confini netti e definiti. Persino Maurois, Bernanos, Mauriac, la cui ortodossia religiosa dovrebbe pur essere risolutiva, sembrano non trovare al grande problema la risposta conclusiva e si fermano al sempre suggestivo tema del contrasto fra speranza e disperazione, in cui sembra compendiarsi l'essenza stessa dell'uomo. Al « tutto è grazia » di Bernanos sembra infatti inevitabilmente corrispondere la dolorosa, amara constatazione che il bene nasce anche e soprattutto dal male in un'inscindibile commistione per cui l'uomo è sempre sull'orlo di un abisso in cui può perdersi e precipitare.

Di questo atteggiamento la letteratura francese sembra essere più partecipe di tutte le altre testimonianze letterarie. Forse ciò dipende dalla stessa natura dello spirito francese eternamente diviso tra *esprit de géometrie* ed *esprit de finesse*, tra razionalismo ed intuizionismo, in un cattolicesimo venato di determinismo giansenistico, in un ateismo avido di fede.

E Camus in questa letteratura rappresenta una delle voci più appassionate ed appassionanti, non solo perchè indaga sulla condizione umana (Malraux ha meditato su questo tema in maniera anche più suggestiva e Sartre in maniera più ampia), ma perchè, nell'appassionata ricerca di una soluzione ai tormentosi problemi della esistenza e dell'uomo sembra aver trovato una via di salvezza sulla base di un positivo umanesimo.

Sebbene Camus tenga moltissimo alla sua opera teatrale e le conferisca un grande valore, non vi è dubbio che egli sia maggior saggista e romanziere che drammaturgo.

Se i suoi drammi hanno la lucida esasperante freddezza dei sillogismi più implacabili e rigorosi, i suoi romanzi sono invece umanissimi. Si esemplifica mirabilmente in essi la straordinaria capacità del romanzo di dipingere la vita giornaliera, il comportamento ordinario della società, i meccanismi della vita tradizionale.

Solo il romanzo può fare un eroe dell'uomo della strada. E il romanzo di Camus si sviluppa su due piani, quello della descrizione che coglie il personaggio nel vivo della sua esistenza quotidiana (e Camus si riallaccia per sua stessa ammissione alla tecnica di Steinbeck) e quello della meditazione lirico-filosofica in cui il particolare attinge l'universale e ogni uomo porta con sè l'immagine della condizione umana. Il fatto che *Lo straniero* preceda di un anno *Il mito di Sisifo* che ne è la trattazione teoretica, che

cioè il romanzo sia nello spirito e nella mente dell'autore anteriore al saggio, dimostra che in Camus l'immagine e la parola prevalgono, almeno cronologicamente sull'idea, testimonia che il saggio è reso inevitabile come definizione della vita che si svolge insofferente di ogni teorizzazione. A convalida di ciò possiamo ricordare che Sartre ha fatto del suo personaggio più esemplare, Roquentin, protagonista de *La nausée* un intellettuale cosmopolita, mentre Camus ha scelto il suo Mersault, protagonista de *Lo straniero* tra il popolo che vive alla giornata un'esistenza nuda ed essenziale, quasi un robot abbruttito dalla esistenza quotidiana.

Oggi Camus è un autore di moda. Il premio Nobel ha dato un'ancor più vasta risonanza internazionale alle sue opere. Egli viene letto, tradotto, studiato e, come sempre accade in questi casi, spesso frainteso. Si leggono di lui le opere più celebri, che, avulse dalle altre, finiscono talora col dare del suo pensiero una visione limitata e parziale. Per questo, si è portati a vedere ne *La peste* più che un'evoluzione inevitabile, un capovolgimento de *Lo straniero* e si finisce talora col dimenticare che il vero Camus è tutto in ogni sua pagina e che la sua evoluzione non è che una progressiva conquista della certezza essenziale, che non c'è in lui sviluppo di pensiero, ma graduale esplicazione di tutta la sua esperienza intellettuale, libera da ogni elemento soggettivo. Troppo poco si legge ad esempio una delle sue prime opere che è invece fondamentale, *Noces*, in cui Camus tratta delle nozze tra l'uomo e la natura, della comunione dell'essere razionale con gli esseri irrazionali. Non c'è Dio, non c'è la vita eterna. La morte è certa ed è il male poichè la vita è il bene.

Lontano da Proust, da Kierkegaard, da Sartre, Camus crea un mondo edenico senza peccato originale, invaso da una panica frenesia di luce. La condizione umana non appare qui nella sua dimensione tragica, ma in un certo panteismo, in una specie di innocenza animale per cui ogni immoralità si supera nell'amoralità, in un sereno disdegno di ogni ideologia che appare un'inutile complicazione intellettuale. L'accettazione della sua situazione di essere mortale conferisce all'uomo la sua gioia, l'unica gioia che gli è possibile. Nasce in *Noces* quell'etica « du bonheur » che Camus svolgerà poi in ogni altra sua opera. Si tratta di una felicità pagana, terrena, vorremmo dire mediterranea, riallacciandoci ai ricordi di un passato classico che Camus ben conosce. Si tratta però

di felicità reperibile solo nella certezza che all'uomo sia possibile raggiungerla.

Lo stesso tema riapparirà ne *Lo straniero*, quando Mersault, adirato per il colloquio col prete che voleva parlargli di Dio, scoprirà nella tenera bellezza della notte stellata una consonanza del suo essere carnale alla pace, alla indifferenza del mondo.

Ed è questo suo atteggiamento che ha fatto parlare ai critici più avveduti di Camus (Pierre Simon, Robert Kanters, Henry Simon) di « philosophie du bonheur », è questo suo atteggiamento che differenzia profondamente Camus da Sartre. Questo austero filosofo e scrittore non ha mai un aspetto desolato, ma piuttosto una confidente accettazione del mondo e della realtà. Egli sa che l'uomo è fatto per essere felice anche quando vanamente, disperatamente lotta per la sua felicità ed indaga i motivi di questa felicità e della sua mancata realizzazione. Gide e Malraux descrivono l'uomo individuale e lo esaltano; Camus cerca il collettivo, l'anonimo. Gide e Malraux pagano il fascino della sensibilità con l'assenza della vita interiore; Camus non si pone neppure questo problema. Per questo il suo ateismo ha il carattere del disinteresse, per questo egli può scrivere che non pensa che la verità cristiana sia illusoria, ma piuttosto che egli non vi è mai entrato. Egli è il portavoce di tutta una generazione che vive fuori della grazia e cerca nella natura un piacere rapido e immediato. L'incredulità religiosa legæ e limita l'uomo alle evidenze sensibili. I valori si invertono.

Le verità ideali appaiono un mito. Il materialismo non appare più l'attaccamento alla realtà sensibile, ma la consapevolezza di un mondo spirituale che si esaurisce nella realtà terrena. Credere in valori spirituali significa per Camus evadere davanti alla realtà, rassegnarsi per debolezza; la categoria del peccato assume un carattere ben diverso da quello tradizionale della religione. Esso è per Camus la disperazione della vita terrena, la speranza della vita eterna. Dal piano della verità si passa a quello di un vitalismo assoluto ed intransigente. « Car s'il y a un péché contre la vie, ce n'est peut-etre pas tant d'en désesper que d'espérer une autre vie et se dérober à l'implacable grandeur de celle-ci » (*Noces*).

Per questo Camus, pur non amando in particolare Nietzsche, condivide il suo amor fati che è attenzione lucida dell'uomo alla propria sorte e alla propria morte e disdegna la speranza cristiana che considera vani gli sforzi dell'uomo senza l'intervento di Dio.

La consapevolezza che l'uomo sia responsabile del proprio genio e delle proprie azioni, ma che non appartenga a se stesso, ma a Dio gli ripugna profondamente.

Sostituita la verità con l'autenticità, l'uomo di Camus affronta serenamente la vita e la morte e trova la sua grandezza e il suo orgoglio nella felicità umile, terrena, modesta che non sorpassa la ragione sensibile. E' per questo che l'incredulità di Camus non è passionale, non si fonda su contrasti tra scienza e fede, ma sullo sdegnoso rifiuto di ogni sistema. Per timore di un'alienazione morale, politica, sociale, religiosa, egli si ritira da qualunque premessa fideistica e fonda l'unica grandezza dell'uomo sulla certezza razionale che il mondo è irrazionale. Il centro morale di Camus consiste nel rifiuto di ogni verità per disperazione di trovarla e per stanchezza di cercarla, nella negazione di ogni soccorso che venga all'uomo dall'esterno.

In *Caligola*, il forte dramma scritto nel 1937 e pubblicato nel 1943 (le date sono significative della storia europea) l'imperatore cerca di sfuggire alla infelicità del mondo facendo un uso incondizionato della sua libertà. Sembra un tema sartriano, ma in realtà si tratta di ben altro. In realtà, Camus vuole esprimere il disgusto per le ideologie che vengono imposte all'uomo, per ogni idolo di verità aprioristica che viene per lui eretto contro la vita e la sua spontanea ed incontrollabile irruenza.

L'opera determina il limite a cui Camus è giunto ed oltre il quale non vorrà andare, la condanna di ogni ideologia e di ogni impostazione teoretica della vita.

Tutto è permesso perchè niente ha senso; *Caligola* rappresenta il disgusto di tutti, il disgusto di un'intera generazione avvelenata da troppi miti, da troppe impostazioni fanatiche o spregiudicate di ideologie arbitrarie, che non hanno portato che morte e devastazione. Il *Caligola* di Camus, animato da un ardore lucido e freddo che ricorda Saint Just, si sacrifica fino al delitto, credendo di poter diventare un dio, ma non ottenendo altro che le sue vittime si trasformino in uomini in rivolta pervasi dal suo stesso ardore di inumana giustizia. Quante volte abbiamo visto ripetersi questo nella storia contemporanea?

In questa posizione filosofica e morale Camus resta per tutta la sua vita e in tutta la sua opera. Nel saggio di Roger Quillot, *La mer et les prisons*, che Camus mostra di preferire a tutte le altre critiche sulla sua opera, leggiamo questa giusta considera-

zione: « Je ne connais pourtant guère d'oeuvre aussi droite, aussi constante quel celle là: aussi profondément une. *L'étranger* ne s'oppose pas à *La peste*, ni le *Mythe* a *L'homme révolté*. De une à l'autre, on ne saute pas du libertinage à la vertu ou de l'egoisme à la charité. Je ne vois là qu'une indifférence de dosage ou d'éclairage et sovent un balancement interieur à l'homme même ».

Il filo conduttore dell'opera di Camus è la convinzione che l'uomo è nato comunque per la felicità e che solo l'assurdo della vita si oppone a questa sua esigenza e a questa sua legge di felicità. Felice è anche Sisifo vittima della sua vana fatica e il cui mito Albert Camus suggestivamente rievoca in un'opera famosa.

Quest'autore che sembra ignorare il « *taedium vitae* », che sembra ossessionato dall'appassionata necessità di essere felici, vede nell'assurdo « la più lacerante delle passioni », quella che toglie onestà alla vita stessa, poichè non si può vivere degnamente se si sa che la vita non ha senso. Esso pone all'uomo il grande dilemma del suicidio perchè lo costringe a scegliere tra la fatalità, la rassegnazione, la rivolta.

« Si rien n'a de sens tout est permis », ma questa soluzione è troppo rapida perchè Camus non indagli su di essa, non cerchi di superarla nell'impulso di un senso morale più profondo della sua negazione.

Dire che l'assurdo è la legge del mondo può significare che esso è la legge generale dell'universo, dell'essere, ma può anche significare che è solo la legge delle cose e che è riconosciuto come tale da uno spirito che esige da lui ordine e ragione.

Ed è forse questa l'interpretazione giusta perchè se anche lo spirito fosse sottomesso alla legge dell'assurdo, non sentirebbe l'assurdo come tale.

L'assurdo non è uno stato, ma una relazione, un rapporto e ben diversa da esso è la sensazione dell'assurdo che costituisce il momento dell'esistente che ci permette di risalire alla definizione teoretica della posizione assurda. Se l'assurdo fosse davvero la legge dell'universo, bisognerebbe rinchiudere l'uomo in una morale egoista, l'uomo dovrebbe cercare di trarre dal mondo e dagli altri quanto di piacere essi possono dargli.

Se invece si ammette il sentimento dell'assurdo che nasce quando la coscienza umana si imbatte nell'irrazionale che è nel mondo, la morale non potrebbe avere altro senso che la sua abdicazione davanti ad una volontà armata di ragione.

Lo straniero e Sisifo sono soli; ne *La peste* gli uomini lottano e soffrono assieme contro l'assurdo, creando una santità laica in cui l'uomo non può più pensare alla sua felicità individuale perchè si trova a combattere con gli altri e per gli altri una lotta eroica quanto vana. E' questo in fondo l'ottimismo di Albert Camus, una fede assoluta e generosa nel cuore dell'uomo e nelle sue capacità d'amore.

Il muro sartriano viene abbattuto. L'uomo assurdo è una personalità morale, che, per quanto si sforzi di essere gratuita, è pur sempre vincolata ad una legge che la trascende, ad un sistema di valori che la supera.

In Malraux c'è la preoccupazione costante di individuare il dramma dell'uomo al di sopra delle categorie sociali e storiche (la condizione umana), in Sartre quella di mostrare il libero slancio dell'uomo verso forme superiori e imprevedute, in Camus c'è quella di trovare al termine delle sue meditazioni, un umanismo naturale e un naturalismo umano in cui l'uomo si appaghi. Il suo pensiero si è formato sui classici greci e latini, sugli autori della patristica; egli ha studiato profondamente Lucrezio ed Epicuro, Marco Aurelio ed Epitteto ed ha fatto la sua tesi di laurea su S. Agostino. Il suo pensiero perciò oscilla tra la visione di un mondo senza peccato e senza redenzione in cui l'orgoglio di vivere e la comprensione si uniscono e che gli deriva dalla concezione pagana della vita e l'inquietudine ansiosa del cristianesimo che anela alla immortalità e all'assoluto.

Egli è lontano dal vero esistenzialismo e ciò spiega perchè Sartre si ribelli all'idea che egli appartenga alla sua scuola. I suoi personaggi, entità concrete e non astrazioni, non vogliono persuadere nè insegnare; vivono, al contrario di quelli sartriani, di una vitalità poetica. La sensorialità, il panteismo, il rifiuto dei miti sostituiscono il pensiero e le sue attrazioni. Un sostanziale ottimismo pervade « malgrado tutto » l'opera di Camus. Nel breve récit *Les Amandiers*, Camus scrive che « la première chose est de ne pas désespérer »... « il est vain de pleurer sur l'ésprit, il suffit de travailler sur lui ».

Anche se nei suoi romanzi svolge una tematica esistenzialistica, egli stesso in *Nouvelles Littéraires* (1945) afferma di non essere affatto esistenzialista e che l'analisi della rivolta lo ha convinto contrariamente ai postulati del pensiero contemporaneo che c'è una natura umana quale affermavano i greci e che il solo libro

di idee che ha scritto, *Il mito di Sisifo*, è rivolto contro l'esistenzialismo.

Nulla può accostare Camus a Sartre; egli è maestro di dignità e di coscienza.

La sua poesia è poesia di valori umani, capaci di esprimere un mondo interiore e di testimoniare la dignità dello spirito umano, di dare un senso allo scandalo dell'esistenza. Convinto che la tesi dell'assoluta libertà non può approdare che a quella dell'assoluta servitù, Camus oppone alla mortificante sistematica sartriana una libertà spirituale che può anche includere la fede religiosa e che, comunque, può rivolgersi a credenti e non credenti. Il suo pensiero è un'attitudine personale che vuole essere uno specchio e non un accrescimento del mondo, è un messaggio rivolto al mondo, un messaggio di pace fraterna, di speranza e di fede. Egli non vuole dare all'uomo alcuna norma impegnativa, nessun sistema di idee che possano imporsi come legge giustificatrice dei suoi sforzi. Per questo, egli lascia ai suoi personaggi una vita autonoma, aperta, almeno nel desiderio ad ogni comunione umana, una vita istintiva rispondente alle loro intime esigenze. Autore di fantasia, egli si giova della fantasia non come di una realtà costruita nel sogno, bensì come di una realtà riprodotta attraverso la sensibilità dell'uomo, coglie sempre dell'esistenza il lato problematico, dell'uomo l'impulso nativo, immediato, spontaneo.

Nell'incapacità, al di là di questa problematicità e di questa natività, di cogliere i valori metafisici dell'esistenza, Camus afferma di non essere filosofo perchè sa parlare solo di ciò che ha conosciuto e vissuto. Non è così in realtà, e lo testimonia la universalità del suo messaggio, l'ansia di assoluto che malgrado tutto, lo pervade. A quest'ansia di assoluto, egli sembra contrapporre la ricerca di un equilibrio che risolva i tormentosi dissidi dell'uomo. Ma la ricerca è vana.

Come Nietzsche, egli è convinto che Dio sia morto, ma sente che questa morte ha lasciato nel cuore dell'uomo la più dolorosa nostalgia. Non per nulla, il più grave problema de *La peste* è se si può essere santi senza Dio, ma a questa nostalgia, egli vuole contrapporre una felicità senza tentazioni. « L'Europe se meurt non pas d'avoir trop aimé la vie, mais de l'avoir mal aimé », scrive il Quillot (*op. cit.*) e nota come l'opera di Camus rivendichi il diritto alla veemenza, alla solidarietà, al cinismo, come egli non

abbia nulla da dimostrare, ma piuttosto intraprenda una critica della filosofia in nome della esistenza, guardandosi dai problemi metafisici che i filosofi pongono.

Si è accusato Camus di avere frainteso i libri di cui si giova. Forse è vero, ma ciò accade perchè egli disdegna ogni esperienza libresca. Il suo assurdo nasce dal desiderio di dare senso e forma al mondo che ne è privo; egli è sulle soglie di un'esigenza di chiarezza che si infrange di fronte al caotico disordine della realtà. E' la tragica situazione dell'uomo straziato fra la lucidità della sua conoscenza che lo pone di fronte all'inaccettabile realtà del mondo e l'immensità dei suoi desideri, bilanciato fra l'esistenza con le sue leggi e la realtà delle cose che le si oppone.

Ne *Il mito di Sisifo*, Camus pone il tema del suicidio. E' ovvio che, se l'uomo si sopprime con il suicidio, l'assurdo scompare, ma questa soluzione misconosce il tragico dell'umanità. Se l'assurdo è una relazione, distruggere uno dei termini significa in realtà abolire l'assurdo stesso. Si può infatti distruggere l'esistenza umana solo ammettendo la razionalità dell'esistenza e del mondo (ciò che fanno alcuni esistenzialisti di derivazione hegeliana); Camus sa che ciò non è possibile. Non si può guarire l'uomo come non si può ammettere che la volontà di vivere impedisca di morire.

Di fronte al suo nichilismo metafisico, non resta a Camus che una soluzione che gli è cara: solidarizzare con la vittima, in questo caso con l'uomo.

Nasce di qui l'esigenza dell'arte.

La dottrina che Camus insegna è una virtù stoica, la fraternità degli uomini contro l'assurda condizione imposta all'uomo dal mondo contro il male riducibile, ma non eliminabile. «Il male è inerente alla natura umana e credere che possa essere distrutto è già la tentazione di impiegare mezzi totalitari per far trionfare un bene totale cioè un tornare al male».

Contro la banale affermazione che il fine giustifica i mezzi, Camus afferma che i mezzi soprattutto e innanzi tutto debbono essere giusti. L'uomo non deve essere nè vittima nè carnefice, deve soprattutto sfuggire al dilemma. Il Cristianesimo ha cercato di interpretare la protesta dell'uomo contro il male affermando la fede nella vita eterna che ripaga l'uomo della sofferenza terrena, ma tale sofferenza soffoca la fede, afferma Camus, senza contare che «il n'y a pas d'amour de vivre sans désespoir de vivre» (*L'envers et l'endroit*). Per questo, la folla, stanca di patire e di

morire è oggi senza Dio e l'intellettuale deve stare accanto ad essa. L'arte è per Camus un dovere, una responsabilità, un messaggio. Egli lo ha dimostrato all'atto pratico durante le turbinate vicende della sua generazione come nella evoluzione del suo pensiero. «L'artista, egli sostiene, uomo in rivolta per eccellenza, è imbarcato sulla galera del suo tempo e deve rassegnarsi anche se giudichi che la galera puzzi di aringhe e che i musici dei guardiaciurma che vi si incontrano sono veramente troppi e che per di più il Capo di Buona Speranza è stato doppiato male».

Segue di conseguenza la grande affermazione «se il mondo fosse chiaro, l'arte non ci sarebbe neppure». La poesia coincide con la verità, la bellezza non è che strumento della verità, ma è verità essa stessa. Ed è proprio questa fede nel valore dell'arte che ricatta il negativismo di Camus. Ed è proprio per questo che, sebbene ad una prima lettura appaia un negatore con Sartre, sebbene sembri che il suo mondo sia tragicamente librato nell'assurdo come quello di Sartre sull'angoscia, Camus appare poi un uomo di fede, uno scettico che cerca di dare tante risposte di speranza a tutti gli interrogativi che si pongono nella vita dell'uomo.

Nella sua fede nell'arte e nell'impegno col quale egli, come scrittore, sente di dover partecipare alle vicende del suo tempo e del suo mondo, rivela la sua disperata volontà di una fede che sostituisca quella smarrita, l'ansia di un inappagato misticismo, testimonianza della bufera spirituale di chi nel mondo è rimasto senza Dio.

L'arte è per lui il supremo tentativo di chiarificazione del mondo, perciò non ne vede la tanto conclamata purezza, quanto piuttosto l'esigenza di porsi come un inderogabile impegno. «L'arte è solitaria, egli affermò in una conferenza tenuta in Italia nel 1955, ma l'artista deve rifiutare la solitudine; l'arte non è un'avventura, ma è una responsabilità e chi ne assume l'impegno deve respingere ogni disordine ed ogni arbitrio, ma sforzarsi all'interpretazione delle ansie e dei tormenti del suo tempo».

Per questo, egli rifugge sia dal puro saggio filosofico che dal romanzo vero e proprio. La sistematicità della filosofia lo irrita apparendogli incongruente ed inutile. Gli unici veri filosofi gli appaiono i romanzieri come Dostojewskij che, non partendo da alcun sistema aprioristico, osservano obbiettivamente la vita. Poiché la vita è un'eroica inutilità, non resta che vivere il presente.

La stessa cosa disse Jaspers ai «Rencontres» di Ginevra del

1949, quando affermò che l'unica cosa che noi possiamo fare nella nostra ignoranza dovuta all'essere noi più grandi di quello che sappiamo è vivere e sentire il presente. Se noi affermiamo che nulla ha senso, affermiamo qualcosa che ha senso, mentre invece negare il senso del mondo significa negare di poter dare un qualsiasi giudizio di valore. Perciò al dogmatismo sartriano, Camus oppone il suo coerente agnosticismo. « Vivre c'est faire vivre l'absurde. Le faire vivre c'est avant tout le regarder » (*Le mythe de Sisiphe*). La rassegnazione non ha senso; sola coerenza è la rivolta che è la certezza di un destino schiacciante. L'uomo assurdo si sente libero accettando la schiavitù della sorte; lo scrittore assurdo non si propone di dare alcuna risposta al problema assillante della vita, non è predicatore di moralità, ma vuole presentare la natura umana vera, nella sua realtà, senza miti; non si accontenta di vivere, ma vuole porsi nelle condizioni di imitare la vita, trovando una giustificazione, se non ad essa, per lo meno al suo comportamento in essa. Egli si pone sul piano della concretezza, con la certezza di avere dagli altri la condanna e l'approvazione, di entrare cioè, attraverso il dialogo, in una umana comunione di coscienze, descrive e studia la sua esperienza, ma fa sentire al lettore il travaglio spirituale della sua generazione carica di travagli, di speranze, di errori. Il suo messaggio è universale, si rivolge a tutti senza astrazioni, in una polemica espressa contro coloro che affermano che l'arte sia un lusso menzognero, una irresponsabilità, un divertimento. Il soggetto dell'arte è la vita stessa.

Il suo problema è di sapere di quale misura esatta di realtà l'opera deve caricarsi per non disperdersi in vane fantasie o per non identificarsi con la vita stessa.

E' il problema che ogni artista deve risolvere come sa e può. E' il problema che Camus risolve appunto col suo romanzo metafisico e col suo saggio sospeso fra il mito e la storia.

A chi vede incomprensibile e assurdo il mondo, assurda e presuntuosa deve ugualmente apparire la pretesa del razionalismo che apparentemente risolve ogni problema nell'affermazione di un pensiero in cui tutti i pensieri si fondono ed in cui tutti gli opposti si conciliano e l'affermazione dell'irrazionalismo in cui ogni problema dell'essere si nullifica nel non essere. La posizione di Camus è un agnosticismo aprioristico, una sospensione di giudizio. C'è in lui una cartesiana esigenza di chiarezza, un desiderio di sotto-

porre tutto all'indagine di un dubbio metodico che non può concludere in realtà che ad un dato di fatto. L'indecifrabile realtà è quella che è, non si risolve. E, visto che il mondo è quello che è, occorre solo stabilire il posto dell'uomo in esso, la sua situazione. Ecco come il cosiddetto esistenzialismo di Camus si risolve in un umanismo in cui l'uomo è, malgrado la sua miseria, il centro ed il fulcro del mondo. Ne *Lo straniero*, ciò appare più che mai evidente. Non si tratta di un romanzo a tesi, ma della messa a punto di un atteggiamento specifico. Camus ricerca e stabilisce un'immagine e ne stabilisce il presupposto: l'assurdo della vita umana, creando a questo scopo, un tipo particolare di personaggio, vittima di un'illusione, simbolo di una verità. La storia è banale, non scevra da un certo pirandellismo.

Mersault, un uomo assolutamente insignificante, compie un delitto, senza una causa determinante, un delitto a cui è spinto da un senso di legittima difesa, dalla solidarietà verso un occasionale conoscente e dall'intorbidirsi dei sensi nel bruciante sole africano. Si celebra il suo processo, un processo ambiguo e difficile in cui tutti gli elementi più banali di una vita insignificante assumono un tono carico di significato, perchè c'è il delitto a colorirli di una luce nuova e particolare; un processo, come dice l'avvocato, in cui tutto è vero e niente è vero. Ma tutto ciò non è che antefatto, preludio. Mersault è ancora un personaggio ipotetico, una tesi, la dimostrazione di come l'assurdo possa colpire l'uomo in ogni momento, imprevedibilmente.

Ciò che interessa è la sua ribellione, il fatto che egli rifiuti la morte quando questa si impone, che protesti contro l'assurdità del mondo, ponendo la razionalità dell'uomo e la irrazionalità del mondo inconciliabilmente di fronte, in un conflitto che non ha soluzione, che in un certo senso sembra avere una compiacente apparenza estetizzante, ma che in realtà è il fulcro della filosofia e della poesia di Camus.

Mersault comprende che il prezzo della vita che ha passivamente vissuto è l'affrontare attivamente un'autentica libertà. Creatura istintiva, egli rappresenta il diritto immanente nell'uomo, la coincidenza fra il destino e la vita fisica nella sua immediatezza, l'amore dell'uomo per la sua sorte naturale e primitiva, l'impossibilità di un ricorso alla trascendenza, all'assoluto. (Lo stesso tema è ripreso nel forte e letterariamente brutto dramma *Le malen-*

tendu, in cui come ne *Lo straniero* la morte appare l'ineluttabile ma assurdo culmine dell'esistenza umana).

In questa lotta senza vittoria, l'uomo acquista quella consapevolezza che è la sola misura della sua dignità: Mersault diventa Sisifo; la sua vita appare l'inutile travaglio contro il nulla, la sua esistenza, moralità pura costruita su una convinzione logica senza avvenire nè senso. Mersault diventa assassino senza motivo. Le interpretazioni degli uomini al suo gesto sono errate, l'assurdo che è la deformazione della verità falsa ogni azione umana in una fatalità tragica ed irrimediabile. Ma l'uomo ne prende coscienza. E' l'evoluzione de *Il mito di Sisifo* che precede *La peste*, in cui il giuoco dei casi umani si compone in una regola fissa non più lasciata all'arbitrio dell'assurdo, ma determinata dalla coscienza umana.

Bisogna superare il punto morto della negazione astratta ed arbitraria, porsi sul terreno dell'esperienza concreta, sovvertire la normalità, fare della cronaca un mito.

Sisifo è ancora un solitario; ne *La peste* egli solidarizza con gli altri, esce dalla solitudine, entra in un'umana fraternità, diventa uomo fra i bruti, dando un senso alla catastrofe, creando una problematica intensa.

Ne *Il mito di Sisifo*, Camus, considera il problema del suicidio come il fondamentale, « come l'unico problema filosofico veramente serio ».

« Dopo tanti secoli di ricerche di pensatori, fatta eccezione per i razionalisti di professione, si dispera oggi della vera conoscenza. Il mio stesso cuore resterà per me sempre indefinibile, sarà sempre estraneo a me stesso. Nella psicologia come nella logica vi sono alcune verità, ma non esiste la verità. Non si può nemmeno dire che il mondo è assurdo. Tutto ciò che si può dire è piuttosto: il mondo in sè non è ragionevole. Ciò che invece è assurdo è la nostra irrazionalità in contrasto col violento desiderio di chiarezza insito nell'uomo. Nella storia si possono riscontrare questi due atteggiamenti: l'assurdo e il bisogno di chiarezza.

Da Jaspers ad Heidegger, da Kierkegaard a Chestov, dai fenomenologi a Scheler, tutta una famiglia di spiriti nostalgici, opposti per metodi si è accanita a trovare le diritte vie della verità. Tutti provengono da quell'universo indicibile dove regnano la contraddizione, l'antinomia, l'angoscia, l'impotenza. Come non sentire che questi uomini si raggruppano intorno ad un luogo pri-

vilegiato ed amaro dove la speranza non ha più posto? «Voglio che mi sia spiegato tutto o nulla. Se si potesse dire una volta: ciò è chiaro, tutto sarebbe salvo, ma noi abbiamo coscienza solo delle muraglie assurde che ci attorniano».

La vita è quindi un'eroica inutilità; l'uomo non ha nessuno a cui chiedere aiuto e conforto perchè nell'universo vuoto Dio non risponde. Perciò quest'uomo assurdo che assurdo si rivela nella negazione e nella fede, che con Sartre si infrange nel vano inseguimento dell'idea, si rivela in Camus incapace anche di fede e di pentimento, poichè fede e pentimento sono senza senso in un mondo che si rinchiude nei limiti angusti e determinati del presente. «Non so se il mondo abbia un significato che lo trascenda, ma so che per il momento mi è impossibile conoscerlo; io posso comprendere solo in termini umani; non ho sufficiente immaginazione per raffigurarmi l'inferno e il pericolo di perdere la vita futura mi sembra futile». In questi termini, molto più della rassegnazione ha senso la rivolta che è la certezza di un destino schiacciante. Credere alla libertà significa negare l'onnipotenza di Dio, non credere alla libertà significa ammettere che Dio è responsabile del male che accade nel mondo: proporsi uno scopo nella vita significa dar credito alla libertà.

Come il mistico trova le espressioni più alte della sua personalità, rifuggendo da essa, immergendosi in una schiavitù che non gli è imposta, ma che viene da lui spontaneamente accettata, l'uomo assurdo si sente libero solo volgendosi alla morte che è la più palese delle assurdità, senza volere determinatamente il suicidio, ma accettando a priori la necessità di privarsi di quella contraddizione che è la vita.

Questa è la vera rivolta; altrimenti bisogna fermarsi alla statica accettazione del presente propria di coloro che accettano l'assurdo: il commediante, l'amante, l'avventuriero.

Mersault che non appartiene a nessuna di queste tre categorie è indifferente, estraneo alla società che lo circonda, perchè convinto che nulla possa dargli spiegazione della sua vita, nè la religione, nè la famiglia, nè la politica.

Egli vive al margine della società, delle vicende umane senza farsi sfiorare da alcuna passione nella convinzione che, se il destino è assurdo, se il mondo è assurdo, non si può far nulla contro la fatalità e la morte. Nemmeno uccidere è una colpa.

La legge morale viene di colpo superata.

Ma questa desolata asserzione non è la vera morale di Camus. E Sisifo ci dimostra infatti, superando Mersault che la coscienza che ci consente di sentire quanto sia assurda la vita è per l'uomo un povero, fragile bene che lo innalza infinitamente dall'atmosfera di nichilismo in cui finirebbe per crollare. L'assurdo non è il mondo, non è l'uomo, ma l'opposizione fra il mondo e la coscienza. Ecco perchè il suicidio non è una risposta, in quanto cedere all'assurdo significa accettarlo.

L'unica risposta è la rivolta contro la condizione umana, « il perpetuo confronto fra l'uomo e la sua oscurità », fra le sue domande e il silenzio del mondo.

Così il salto nella vita religiosa (quale troviamo in Chestov, Kierkegaard, Dostojewskij) ripugna a Camus, assertore di un ateismo razionalista che si affida ai risultati della ragione, la quale afferma che il mondo è irragionevole e che è più onesto vivere sapendo che la vita non ha senso piuttosto che cercare di dargliene uno.

Cadiamo in un circolo vizioso ben evidente. La ragione serve a dimostrare che il mondo è irrazionale. Il problema di Dio che Sartre sente ancora il bisogno di affrontare, sia pure risolvendolo negativamente (Dio non esiste perchè non ce n'è bisogno) non è qui neppure sfiorato da Camus.

L'impossibile non esiste, non esiste il cielo. Il muro dell'assurdo rinserra l'uomo in una prigione da cui non è possibile evadere. La parola « assurdo » si ripete ne *Il mito di Sisifo* con la stessa ossessiva frequenza, con la stessa insistente monotonia con la quale Sartre ripete la parola « nulla » in *L'etre et le neant*.

In *Nouvelles Littéraires* scrive Camus: « Quand j'analysais le sentiment de l'absurde dans *Le mythe de Sisiphe*, j'étais à la recherche d'une methode et non d'une doctrine. Je pratiquais le doute méthodique. Je cherchais à faire cette table rase à partir de la quelle on peut commencer à construire ».

Rifiutata la trascendenza, il problema dell'assurdità della vita appare più un'ipotesi che una tesi. *Il mito di Sisifo* è un passaggio al limite. Supposta l'assurdità non si può avere che una sola ipotesi di felicità, il suicidio che può essere del corpo o dello spirito. Ma il suicidio del corpo, come abbiamo detto, non ha senso perchè implicherebbe che la vita dovrebbe avere un senso. Resta il suicidio dello spirito, la rivolta. Resta l'accettazione dignitosa della vita. Respinta la morale qualitativa, non resta che ripiegare sulla

morale quantitativa basata sulla frenesia di gioie rapide e immediate che spingono a vedere nella perdita di alcuni anni di vita un'irrimediabile perdita e nell'omicidio che toglie alle vittime quanto loro è dovuto e nella guerra, omicidio centuplicato, i più nefandi crimini contro la vita.

Sisifo non Mersault è perciò il simbolo dell'umanità condannata e cosciente della sua condanna, umiliata ma dignitosa. « Bisogna immaginare Sisifo felice », scrive Camus, e questo è già un messaggio di moralità sia pure desolata e desolante.

Rifiutato il suicidio, l'omicidio appare ugualmente ripugnante perchè toglie ai compagni di sventura l'unico, povero bene che posseggono, la loro coscienza.

L'uomo in rivolta rifiuta la divinità, ma condivide le lotte di coloro che gli sono accanto. Lo straniero rifiuta ogni conformistico aspetto etico della esistenza, afferma la vanità dei sentimenti umani, ma dal suo deserto senza speranza, nasce una povera, tenera speranza, quella della solidarietà umana, del valore dell'uomo in sè.

L'uomo in rivolta oppone all'ordine che lo opprime il diritto di non essere oppresso, si sacrifica a pro di un valore che ritiene superiore a se stesso. Nella rivolta, infatti, egli si trascende nell'altro, in una solidarietà metafisica che fa di lui che non è in sè un valore, un valore costituito con gli altri e fra gli altri.

La rivolta infrange l'essere e lo aiuta a traboccare; il suo principio è un moto d'attività, un atto di coscienza del diritto umano. Essa si impone in quel tempo delle ideologie che, come dice Camus, segue quello delle negazioni. Il tempo delle negazioni rendeva imprescindibile interrogarsi sul suicidio; il tempo delle ideologie rende improrogabile il consultarsi sull'omicidio, che il senso dell'assurdo sembra rendere indifferente, ma che il rispetto dell'uomo implicitamente risolve.

Di fronte alla tentazione dell'assurdo, si pongono infatti innegabili certezze. La libertà assurda è un limite che la stessa rivolta deve rispettare.

Come il suicidio per essere efficace deve mantenere il campo d'azione e la ragione dell'assurdo stesso è attuarsi come rivolta, così la libertà assurda concentra l'esistenza sulla passione di vivere e rivela la necessità di creare come indirizzo alla rivolta un nuovo rapporto tra il pensiero e l'azione. Nell'esperienza assurda, la sofferenza è individuale, nella rivolta essa è esperienza collettiva. Per questo il problema del mito di Sisifo, la legittimità del

suicidio, si evolve appunto nel concetto della legittimità dell'omicidio. Il pensiero dell'uomo non investe solo la sua particolare forma di esistenza nel libero esercizio delle sue possibilità, ma lo pone di fronte alla sua vicenda. Ed essa, secondo Camus, gli dimostra esserci in lui più cose da ammirare che cose da rimproverare. Ne *Le lettere ad un amico tedesco* del 1945 Camus non esita ad affermare che il mondo non ha senso, ma che l'uomo merita di essere salvato se si vuole salvare il senso stesso che ci si fa della vita. Il pessimismo di Camus si fa perciò, da statico, dinamico, assai vicino a quello del nostro Leopardi che culmina in un filantropismo in cui tutti i problemi e i dissidi si compongono.

Le gridi di odio de *Lo straniero* si mutano in desiderio di amore e soprattutto di rispetto. Anche se *La peste* corrompe l'infetto mondo contemporaneo, anche se l'ingiustizia si mostra tragica ed ancora più senza senso di fronte alla sventura, la risposta di Camus di fronte ai grandi interrogativi della vita non è più negativa.

La rivolta è il desiderio di chiarezza che si oppone all'oscurità, la rivelazione concreta della coscienza come sacrificio e richiamo alla natura umana; non più come ne *Il mito di Sisifo* espressione di solitudine, bensì come comunione con gli altri, come desiderio di unità e moralità. Quest'autore che non vuole mutare nè l'uomo nè il mondo e che non vuole scrivere di filosofia, compie con *L'homme revolté* il suo massimo sforzo teoretico, esaltando più compiutamente di sempre la coscienza umana, segno della grandezza e della dignità della specie. A proposito di questo suo libro, egli afferma in *Actuelles* (II vol.) che nessuno dei problemi da lui trattati è teorico, poichè nulla l'autorizza a giudicare un'epoca con la quale egli solidarizza, ma che ha cercato di scoprire nei muri oscuri che si levano contro l'uomo le porte che possono aprirsi, che non cerca di interpretare l'universo, ma che lo vive.

Se *Il mito di Sisifo* ha affermato che il mondo non ha un senso superiore, che in esso ha senso l'uomo che cerca di avere questo senso, che pone la sua coscienza, come base della stessa esperienza dell'assurdo, qui Camus va ben oltre queste affermazioni generiche. Se *Lo straniero*, *Caligola*, *Il malinteso* rappresentano quella fase del pensiero di Camus chiamata tentazione dell'impossibile che approda alla solitudine, con *La peste* Camus giunge alla solidarietà umana e con *L'uomo in rivolta* al tentativo della determinazione dei valori spirituali dell'uomo e dell'epoca storica attuale.

In una rassegna dell'*orgueil europeen*, in un'esposizione dei punti di vista che aiutano ad una migliore comprensione di esso, Camus afferma che la rivolta è un atto che esprime la nostalgia dell'innocenza, intendendo per innocenza il non voler turbare la totalità dell'essere a cui si partecipa. In essa, egli afferma, domina la stessa esigenza della vita; il reale domina l'azione al contrario di quanto accade nella rivoluzione in cui si attribuisce al pensiero la capacità di dominare sulla realtà.

La grande inchiesta di Camus attraverso la storia tende a dimostrare come la rivolta si rende inefficace se si appoggia al delitto, come sia utopistico considerare la storia nella sua universalità, prescindendo dall'uomo che ne è in realtà attore e fattore assoluto. La storia in sè, fuori del tempo è irrazionale e fallace, mostra la scindibilità di libertà e giustizia, muta addirittura la libertà in schiavitù ed in arbitrio.

La rivolta si mantiene legata alla libertà personale, al rischio, sostiene le istituzioni che limitano la violenza e non quelle che la codificano. (Da questo convincimento nascono anche le due altre opere di Camus fondamentali a questo riguardo: *Lettere ad un amico tedesco* e *Etat de siège*). L'esigenza della libertà e della felicità si universalizza nel tentativo di risolvere l'imprescindibile dissidio fra libertà e giustizia. In questo tentativo, l'obiettivo di Camus si rivela anche al di sopra della sua stessa impostazione teoretica. Il mondo è senza senso perchè al di sopra ed in opposizione alle esigenze della « ratio humana » data dalla natura. Questa assurdità non si supera neppure con la scoperta dell'altro uomo come compagno di destino e di dolore, ma l'uomo in questa totale negatività è il valore positivo che dà senso all'assurdità della sorte. Se non è possibile salvare l'uomo dalla morte, egli non deve però attentare alla vita dei suoi simili, ma piuttosto agire per dare all'ingiusto ordine terreno un'apparenza più sopportabile e serena.

Ci viene logico, a questo punto chiederci cosa sia il male per Camus. E' esso inerente alla natura umana e delle cose come una invincibile fatalità? O è esso la sanzione di un disordine e di una debolezza legati al nostro tempo? Camus rivela un certo ottimismo inclinando a credere che il male possa essere *historiquement surmonté*, qualora siano superati gli elementi negativi del mondo, cioè le ideologie.

A questa scoperta del suo pensiero segue come risultato e conclusione *La peste*.

Il libro è in un certo senso allegorico (non vi è difficile riconoscervi la Francia occupata dai tedeschi), ma è in realtà il dramma della stessa esistenza assurda in cui l'uomo si dibatte e delle nefaste potenze che in noi si agitano, spingendoci ad aumentare la miseria della nostra condizione. Non c'è qui un uomo di fronte al suo destino e al suo problema, ma un uomo di fronte al destino di tutti gli uomini.

Il romanzo si svolge attraverso tre momenti: lo sviluppo della epidemia, la reazione degli abitanti, la lotta contro il flagello e non svolge alcuna tesi o idea.

Le idee vogliono accrescere il mondo, le tesi impongono il desiderio della conversione. Camus non si giova del pensiero che è per lui lo specchio del mondo, un elemento chiarificatore non sovvertitore. E il suo pensiero non è che la chiarificazione di un sentimento: l'amore degli uomini, amore che, secondo lo stesso Camus, è vuoto e sterile se si perde il senso gioioso della vita. Di fronte al male, un male terribilmente inutile nel mondo senza Dio, il problema della moralità si pone più grave ed inderogabile. Camus non si pone qui in una posizione ateistica in quanto si limita a trasferire il senso sacro del mondo nel mondo stesso. Il Dio negato continua ad assillare gli spiriti che non sanno come sostituirlo pur continuando a sentire l'urgenza di tale sostituzione e ad anelare alla *paix interieure*, quella pace interiore che possono trovare solo coloro che, vinto il male in se stessi, si lasciano, dominati dal loro senso di rivolta, dominare dall'amore verso gli uomini e le loro miserie.

Il bisogno di felicità viene accarezzato non solo per se stesso, ma come attività operante a favore degli oppressi, dei reietti, dei diseredati, degli umiliati.

Nel suo forte romanzo, Camus ci presenta un padre che, straziato dalla morte del figlioletto, esclama: «Io mi rifiuterò fino alla morte di riconoscere e amare questa creazione dove i bambini sono torturati», un sacerdote che indietreggia davanti a Dio che chiede l'inumano, un medico che si dedica con generosa abnegazione a soccorrere le vittime, affermando che non si può credere ad un Dio che lascia soccombere le sue creature.

Sono i tipici personaggi di Camus affannati da un tormento teologico che non può in fondo chiamarsi ateismo quanto piut-

tosto stupore, infinito stupore che Dio non risponda alla disperata invocazione degli uomini.

Uno di loro prorompe nella frase decisiva: « So soltanto che bisogna fare ciò che occorre e combattere l'ingiustizia, bisogna rifiutarsi di essere col flagello e porsi a difendere le vittime in nome della simpatia umana ».

Siamo in un clima spirituale solo apparentemente simile al filantropismo dell'illuminismo o del socialismo. Un'autentica ansia teologica pervade lo spirito di Camus.

Non si può restare indifferenti; non si può evitare il problema. Non potendo credere in Dio, l'uomo vuole sostituirsi a Dio, ma, sentendo deboli e fragili le sue forze deve rassegnarsi alla sua impotenza, accontentandosi del povero amore degli uomini.

Non si può consentire con l'anima ai flagelli che tormentano l'umanità. Non ci si può nemmeno contentare, anche se lo si deve fare, di essere medici o filantropi, perchè ciò significa rinchiudere la vita nei suoi termini angusti e soffocanti.

Di fronte all'impotenza umana di trovare un significato che trascenda il mondo, di fronte al rifiuto di ciò che supera la realtà e che costituisce l'insondabile metafisico, non resta che « il cielo vuoto sulla testa ». Ma la frase sartriana assume per Camus un valore profondamente diverso che in Sartre. Egli non conclude infatti che la vita non valga la pena di essere vissuta. Quando uno dei personaggi de *La peste* decide di rinunciare alla fuga lungamente meditata che lo riporterebbe presso la donna amata per non doversi vergognare abbandonando gl'infelici che muoiono, realizza la parola chiave dell'etica di Camus: « fatalismo attivo ».

Come Sisifo si carica sulle spalle il suo vano fardello e trova nella lotta con la quale tende alla sommità la sua unica possibile felicità, così l'uomo può accettare la vita anche se essa non ha senso e trovare in questa accettazione una possibile felicità, nella lotta a favore dei suoi compagni.

L'universo anche senza Dio non è nè futile nè sterile; la scelta può concludersi nel senso di una felicità possibile all'uomo sul piano puramente umano; la disperazione viene vinta dalla proposizione di un'esistenza autosufficiente.

La parola « assurdo » è sparita, la crisi è superata. Il problema non è più come vivere in un mondo che ha per sfondo la morte, ma come vivere felici in un mondo dominato dall'assurdo. Non si vuole porre un contrasto tra fede ed incredulità, ma cercare la

soluzione possibile all'assurdo dell'esistenza, al problema della inconciliabilità tra l'uomo e il mondo che così duramente esperimenta le resistenze spirituali dell'uomo.

La peste è la sofferenza degli innocenti, un male morale. La lotta contro di essa non è un problema igienico, ma un problema etico. Essa è la spontanea difesa di valori incrollabili: la giustizia, la fraternità, il rispetto per la persona umana.

La nuova morale appare una specie di carità laica che non ha più, come ne *Lo straniero*, valore quantitativo, ma è di per sé un valore. Solo, che Camus non la chiama carità, ma onestà. E non solo per il timore di rendere troppo romanticamente eroici i suoi personaggi, ma perchè effettivamente essi agiscono in una assoluta gratuità che li mostra spinti da un impulso, da un imperativo interiore di cui essi stessi non si rendono ragione. Essi rinunciano alla gioia, abbracciano il dolore, ma nulla li spinge a ciò. Se noi indaghiamo su questo senso del dovere profondamente radicato nel loro spirito, ci avvediamo che esso è originato da un'intima e profonda angoscia, ma che è la fonte dell'unica possibile felicità umana.

La solidarietà spinta fino al sacrificio della propria felicità a profitto di quella degli altri è la nuova categoria del pensiero di Camus, l'approfondimento delle sue posizioni verso la filosofia della felicità. I personaggi de *La peste* sono i martiri laici; la loro fatica è vana quanto quella di Sisifo. Malattie, persecuzioni, guerre, tormenti ricominceranno sempre. Ma una grande verità è ormai acquisita per sempre (quella già presente nei saggi di *Eté* composti dal 1939 al 1953) e così pervasi dall'ansia dell'umana comunicazione. Essi sono i veri uomini in rivolta che si adoperano a rivendicare un ordine umano in cui tutte le risposte siano umane, razionalmente formulate al di sopra di quell'ordine che non chiede sottomissione e rendimento di grazia. Tarrou, il più alto personaggio di Camus muore come un santo, ma la sua morte non ha nessun significato di redenzione. Mentre tutti gli altri personaggi del romanzo, tutti gli abitanti della città appestata cercano di consumare la vita nella felicità immediata che è concessa, egli aspira al più alto limite di umana dignità.

Egli non è un eroe dell'assurdo, un ribelle metafisico; è il fratello di altri uomini, di altri ribelli. La sua morale è valida solo per pochi eletti, ma è ugualmente generosa ed eroica. Essa si differenzia profondamente dalla morale cristiana, che è valida

per tutti ed accessibile a tutti, ma rappresenta la più alta realizzazione etica di un pensiero restato al di qua del grande dono concesso agli uomini con la rivelazione. Tarrou che vorrebbe essere un santo senza Dio rappresenta la posizione antitetica di Rieux, che non vuole essere un santo, ma semplicemente un uomo e che sente la sua rinuncia alla felicità a favore della collettività come un atto di interiore onestà; come di Rambert che cerca in ogni modo di evadere dalla città appestata per tornare dalla donna amata, ma poi rifiuta la partenza per la vergogna di una felicità in troppo amaro contrasto col dolore degli altri.

Tutti sono uomini in rivolta comunque che oltrepassano se stessi negli altri e riconoscono nella solidarietà il senso fondamentale della vita.

Oltrepassato l'assurdo, non si giunge comunque all'assoluto. Come gli esistenzialisti, Camus resta fedele al concetto della limitatezza della condizione umana, ma oltrepassa l'esistenzialismo nel superamento dell'angoscia che avviene quando l'uomo rientra nella comunità ed ha una concreta possibilità di azione.

Il mito di Sisifo è superato nell'ansia di superare le tremende sovrastrutture, i ferrei meccanismi che tengono l'uomo al di qua del bene e impediscono il libero dispiegamento della sua dignità. E' un sofisma in quanto Camus vuole far distruggere dall'uomo il male creato dall'uomo stesso, ma è anche un solenne impegno.

Data la storia del suo tempo, Camus non riconosce alcuna dignità al mondo, ma non rinuncia alla dignità dell'uomo. La sua rivolta è positiva, perchè rivela quanto dell'uomo di fronte all'assurdo deve essere ad ogni costo difeso.

Lo schiavo protesta contro il padrone, l'insorto metafisico contro la sua posizione di uomo. L'uno e l'altro non si limitano ad una protesta, ma assurgono ad un giudizio di valore. L'uomo in rivolta, l'eroe de *La peste* è l'eroe della storia contemporanea che, rovesciato il regno divino, riconosce la necessità di fondare l'impero degli uomini, che, nuovo Prometeo, vuole creare un nuovo ordine della creazione.

Egli non chiede la vita a cui sente di avere diritto, ma chiede le ragioni della vita. Il suo gesto è ascetico, non è nobile in sè, ma per quanto chiede.

Verità, ragione, giustizia si sono incarnati nel divenire del mondo; da punti di riferimento e di orientamento sono divenuti fini; i fini della rivolta oltre la quale si prepara una nuova rinascita.

In una intervista del 1948, Camus affermava: «Noi non possiamo impedire forse che questa creazione sia quella in cui i fanciulli sono torturati. Tra le forze del terrore e quelle del dialogo un grande combattimento ineguale è cominciato. Io non ho che delle illusioni ragionevoli sulla riuscita di questo combattimento. Ma io credo che bisogna farlo e che vi sono degli uomini che sono decisi. Io temo semplicemente che a due millenni di intervallo noi rischiamo di assistere al sacrificio parecchie volte ripetuto di Socrate. Il programma di domani è la città del dialogo o la messa a morte significativa dei testimoni del dialogo».

Questa tragica alternativa calata in un desolato immanentismo storico è il limite e nello stesso tempo il pregio del pensiero di Camus.

Sembra ateismo, ma non è così. Lo stesso Camus si ribella a questa accusa.

Additato dai comunisti come un traditore dopo il suo distacco dal partito nel 1950, additato dai cattolici come un pericoloso avversario perchè nemmeno combatte Dio, ma sembra averlo superato nella sua coscienza, in realtà Albert Camus è solo la più consapevole espressione di un tormentoso disagio dello spirito dell'uomo contemporaneo. Egli stesso sembra non avere escluso una evoluzione del suo pensiero quando ne *Il mito di Sisifo* ha scritto: «Qui si troverà soltanto la descrizione del male dello spirito allo stato puro, senza che per il momento sia congiunto ad alcuna metafisica e ad alcuna fede». Per il momento, il tragico momento dell'umana solitudine che, nata dall'orgoglio, riconosce i suoi limiti e la sua tragica insufficienza.

François Mauriac vede in Camus un apostolo della carità, un'anima «naturaliter cristiana» e lo definisce un cristiano predestinato. Francesco Valentini, autore del bel libro *La filosofia francese contemporanea*, parla di Albert Camus come di un cristiano esigenziale. Ciò è forse eccessivo, ma è indubbio che Camus, sostenitore dell'umana solidarietà, sembra porsi come guida morale verso valori sempre più alti.

Ce lo dimostrano la sua tormentosa inquietudine, il suo non appagarsi delle risposte che propone alla sua coscienza sui problemi dell'essere.

«L'assurdo, come il dubbio metodico, ha fatto tabula rasa. Ci lascia in un vicolo cieco. Ma, come il dubbio, esso può, tornandoci sopra, orientare una nuova indagine... Grido che a nulla

credo e che tutto è assurdo, ma non posso giudicare del mio grido e devo almeno credere alla mia protesta».

Così Camus nella prefazione a *L'uomo in rivolta*. E queste parole sono già, se non l'anelito ad una fede, per lo meno la diagnosi di un'agghiacciante angoscia in cui si trova rinchiuso l'uomo stretto negli umilianti confini della sua finitezza terrena.

Nell'orgoglio di distruggere il valore supremo a cui la sua vita potrebbe rapportarsi, egli si sente sconfitto. Camus ha la forza di guardare in faccia e di affrontare la consistenza di questa sconfitta. E' innegabilmente insufficiente la sua pretesa di voler sapere, vedendo il mondo com'è, come comportarvisi, in quanto questo è impossibile senza il rimando ad una norma trascendente e ad una legge superiore assoluta.

Innegabilmente apprezzabile tuttavia la sua affannosa ricerca di moralità, la sua tormentosa consapevolezza dell'umana dignità ed insufficienza che ci fanno sentire in lui una personalità più forte di quella di tanti altri autori contemporanei che al disordine del mondo si abbandonano con una compiacenza o con una debolezza che potrebbe dirsi complicità. Egli rappresenta il limite estremo a cui l'uomo può giungere nell'inganno di una tentazione che lo conduce a non tenere conto di Dio e nella speranza subito dimostratasi ingannevole di sostituire ad esso i valori con esso perduti. Poeta della crisi e del nulla come Lucrezio e come Leopardi, egli, nel momento della negazione suprema, proprio perchè non sa rassegnarsi ad essa, riafferma inconsapevolmente l'assoluto respinto e ne infonde la nostalgia; proprio perchè vede la storia umana pervasa dall'insolubile ed eterno dilemma della conciliazione del male col bene, della libertà con la giustizia.

Tanto più ciò si avverta in un forte dramma del 1948-49, *Les justes*, che in certo senso afferma la religione della felicità nel martirio. Esso è assai di più di quello che sembra, cioè di un saggio allegorico sulla dittatura, e ripropone lo stesso tema de *La condition humaine* di Malraux e presenta il freddo disagio di un conflitto di idee che non ha altra soluzione che quella che si propone nei suoi stessi termini di vita. Come si può restare puri nel delitto? E' lecito ascoltare nell'ora estrema la voce di Dio quando si è accettato di vivere senza Dio?

Il tema della felicità diventa il tema della felicità da abbandonare per gli altri e del male che occorre fare agli altri per una

giustizia realizzabile solo nel futuro. Il ragionamento assurdo suppone la rivolta davanti all'assurdità del mondo.

La rivolta suppone a sua volta l'affermazione di un valore oggettivo ed esso altro non è che una natura umana che bisogna rispettare, una fraternità terrena che bisogna a qualunque prezzo difendere.

A proposito di questo dramma, il critico Jean Jacques Gauthier affermò: « è difficile credere in niente meno di così... è difficile lasciare minore speranza nel cuore degli uomini, è difficile privarli del senso della vita con maggiore soddisfazione. E' difficile agghiacciarli di più ». Ciò è vero solo in parte. In questa opera letterariamente meno valida delle altre di Camus ma non meno densa di interesse c'è più rigore morale che autentico ateismo. La disumana moralità a cui viene sacrificata ogni umana dolcezza, l'amore della giustizia al di sopra della vita, rivelano nell'apparente impossibilità la ricerca affannosa di un valore supremo a cui la vita si deve rapportare. Colui che uccide un altro perchè crede di dover sopprimere un tiranno, può giustificarsi, accettando lui stesso la morte come castigo. Nella rivoluzione nichilista, Camus riconsacra il rispetto dell'uomo per l'uomo e conclude una lunga inchiesta metafisica incominciata con *Il mito di Sisifo* e i personaggi de *La peste*.

Il dramma del XX secolo è che la rivolta è diventata rivoluzione e che la tentazione del nichilismo appare sotto la forma più pericolosa del terrorismo individuale o di stato. Camus vuole smascherare le ideologie pseudoscientifiche che, sotto il nome di storia assoluta, distruggono l'umanità in vista di un illusorio paradiso di avvenire.

Il conflitto tra la fede e la rivolta è ancora un conflitto teologico. Se Dio di fronte all'uomo smarrito nel mondo tace, la fede non è che l'attesa di un mondo ultraterreno che non può risolvere i problemi del mondo terreno, insegna la passività di fronte alla sventura, proietta nel futuro la realtà che è improrogabile oggi. Nella sua dolorosa e parziale visione del mondo cristiano e religioso in genere, Camus non rifiuta però il problema teologico che resta anzi assillante nel suo spirito.

Come si può vivere senza la grazia? Come ci possono essere purezza, giustizia e bontà nel cuore dell'uomo travolto da leggi che gli restano incomprensibili?

« Chi oserà condannarmi in questo mondo privo di giudici e

dove nessuno è innocente?» aveva gridato Caligola dieci anni prima de *Les Justes*.

Con *Eté* del 1955, Camus sembra avvertire il fallimento dei miti con i quali Dio è stato sostituito. Con *La Chute*, moderna interpretazione del peccato originale, testo di profonda e sconsolata tristezza, egli pone la coscienza dell'uomo contro se stessa, interiorizzando quella rivolta prima indirizzata contro il fato. L'uomo è solo davanti al suo dramma; la sua solitudine è però popolata di fantasmi lugubri e tormentosi.

Occorre accettare la morte, il sacrificio, perfino il delitto, per giungere alla catarsi risolutiva (significativa a questo proposito la riduzione per il teatro di *Requiem per una monaca* di Faulkner); occorre uscire dall'esilio e giungere al regno. (*L'exile et le royaume*, che non è più una terra inoldata di sole, ma il traguardo a cui l'uomo tende ansiosamente dopo il crollo dei suoi miti).

Camus non crede in Dio, ma il suo più che ateismo è anti-teismo che dipende soprattutto dal fatto che egli teme, lasciandosi vincere dalla fede, di svalutare la vita terrena.

In realtà egli si trova al limite fra l'incredulità e la fede ed è proprio per questo che sembra porre alle stesse strutture temporali della fede una serie di problemi. Egli vorrebbe che il cristiano non si rassegnasse alla sofferenza e si prendesse cura del mondo terreno. Egli sa bene che la sofferenza dipende dal peccato, non solo da quello di Adamo, ma da quello quotidiano degli uomini e delle nazioni e che occorre superare questo stadio di peccato. Sulla stessa linea del cristianesimo, Camus ricerca una società temporale senz'odio, animata dalla fraternità sociale.

Ma gli manca la fiducia cristiana e per questo i suoi giusti non sono vittime ma sono costretti ad essere carnefici; il suo mondo rivela la tremenda insufficienza a risolvere senza speranze i problemi dell'uomo; il fatalismo attivo diventa lo strumento di nuovi delitti, la cui necessità resta inspiegabile e si muta in nuova sventura.

Il fatalismo attivo è l'eresia della speranza cristiana. La sofferenza degli innocenti non può spiegarsi se non alla luce di un valore trascendente che la giustifichi; la solidarietà degli oppressi non ha senso se non nella carità. L'uomo che ha smarrito o rifiutato la norma trascendente che dovrebbe dare senso alla sua vita non può ritrovarla in nessuna teoria rivoluzionaria e in nessuna costituzione politica.

Non i giusti che si offrono puri al delitto, ma Cristo che si presenta innocente al martirio può porsi come esempio di purezza all'umanità tormentata. Solo il Dio che si accomuna alla sventura degli uomini può dare senso a questa assurda sventura, solo il Dio che ha assunto in sè la persona umana può di questa fragile e indistruttibile persona consacrare i valori. Egli non tace. Il tremendo silenzio di Dio che grava su tutta l'opera di Camus è in realtà il silenzio che risponde all'uomo che interroga senza fede, senza speranza, senza vera carità.

Bologna.

VERA PASSERI PIGNONI

UNIVERSALITÀ E INDIVIDUALITÀ DEL VALORE

1. - *Il significato dell'universalità.*

« Le metafore il sole han consumato / e convertito in baccalà Nettuno ». Questi versi, in cui è preannunciata la critica moderna del secentismo, o almeno dei suoi aspetti deteriori, mi tornarono insistentemente alla memoria, quando fui invitato a parlare ancora una volta sul valore. La retorica si è impadronita rapidamente di questo termine, così pregnante di problemi, sciorinandolo nelle più diverse occasioni, dai discorsi parlamentari alle presentazioni televisive, perchè la retorica imperversa anche nei nostri tempi, dissimulandosi spesso nella retorica dell'antiretorica. Comunque, è certo che il termine valore è usato ed abusato, senza che i più siano pervenuti ad un corrispondente chiaro e maturo concetto e senza che la prassi ne sia fecondata e diretta. Questa constatazione accresce il disagio, ma non risolve il problema.

Ci sembra pertanto opportuno rifarci alla problematica essenziale del valore, con particolare riferimento all'universalità e all'individualità, due aspetti apparentemente contrastanti del valore.

Nè ci turba eccessivamente il timore, che i versi succitati possono ispirare, perchè la retorica logora le parole, ma non i concetti e le cose, che difficilmente riesce a vedere nella loro autentica essenza e nel loro autentico significato. Il sole continua a confortarci col suo splendore, continua ad illuminare e a fecondare la natura, il mare conserva il suo fascino nonostante le fiumane della retorica, secentesca e non.

Come abbiamo dimostrato altrove, i giudizi di valore esprimono una struttura essenziale della mente umana: se si volessero e si potessero sopprimere, il pensiero umano ne risulterebbe così impoverito da precipitare verso i balbettii dell'infantilismo. Ogni

giudizio è anche, esplicitamente o implicitamente un giudizio di valore, reso possibile da categorie assiologiche, facilmente individuabili. Le accuse rivolte nel corso di lunghe e rinnovate polemiche sono da riferirsi non già ai valori e ai giudizi di valore autentici, ma a pseudovalori e a pseudogiudizi, che sconvolgono o alterano i dati dell'esperienza.

Gli avvenimenti, infatti, le cose, le opere, la realtà sono fatti per essere valutati. Una prima fondamentale valutazione è già implicita nella loro definizione e denominazione: la realtà si oppone al nulla, il fatto all'ipotesi più o meno fantastica, l'azione alla velleità, ecc.

Riassunte così le linee delle nostre precedenti ricerche, passiamo al tema propostoci: universalità e individualità del valore.

Il valore è, nel senso più generico dell'espressione, ciò per cui una cosa, un'opera, un'azione valgono, è una presenza discriminante, che il giudizio coglie ed esprime.

Il giudizio predica il valore come una qualità intrinseca al soggetto, il quale è spesso un soggetto singolo e determinato: la *Trasfigurazione* di Raffaello è un'opera d'arte, la *Critica della Ragion pura* è una classica opera di filosofia, l'*apostolato* di Don Bosco è un'opera religiosa e sociale insieme, ecc.

In giudizi di questo tipo il valore appare incarnato in forme individuali, inconfondibili. Il soggetto, al quale il valore inerisce, è individuale e il predicato dichiara questa inerenza.

L'inerenza del valore al soggetto individuale non esaurisce però l'essenza del valore, che è infinitamente più vasta del soggetto al quale inerisce *hic et nunc* ed esorbita perennemente dai suoi limiti. Il bello non è nè la Divina Commedia, nè la *Trasfigurazione*, nè la nona Sinfonia, nè il tramonto sul golfo di Napoli o del Tigullio, pur essendo tutte queste cose belle. Il vero non è $5 + 7 = 12$, nè l'esperienza del Lavoisier, nè il principio di non contraddizione pur essendo queste verità indiscutibili, ognuna nel suo genere. Il bene non è l'elemosina data al mendicante cieco, nè l'assistenza al malato povero, nè la parola buona a chi soffre, pur essendo tutte queste azioni indubbiamente buone e doverose.

L'inesauribilità del valore nei singoli casi e nelle singole forme individuali in cui appare necessariamente incarnato ci porta a concludere alla sua infinità, l'identità fondamentale che si riscontra nelle diversissime forme in cui s'incarna c'induce a parlare della sua universalità.

La marina di Capri e la conca di Assisi, un verso di Dante o di Leopardi, una musica di Bach o una sonata di Beethoven, una scultura di Michelangelo o un quadro di Velasquez non hanno nulla di comune nei caratteri estrinseci e nei costitutivi materiali da cui risultano; ma hanno tuttavia la stessa potenza di suggestione estetica, qualitativamente identica, ancorchè graduabile in una gamma infinita di sfumature diverse, denunciano la presenza dello stesso valore, sia pure in forme, tonalità, accordi, diversissimi. Analogamente e correlativamente l'emozione estetica è qualitativamente identica, quale che sia l'oggetto che la provoca o la suscita, la natura bella o l'opera bella, l'arte dei suoni o quella delle linee e dei volumi, l'armonia del verso o quella dei colori e del disegno.

All'universalità dei valori ci riporta anche un altro carattere del giudizio di valore, ossia la sua apoditticità o, se si preferisce, la sua non arbitrarietà.

Nel giudizio di valore non si può prescindere dal soggetto che lo formula o lo vive, anche senza formularlo esplicitamente. Tuttavia la presenza del soggetto non vuol dire e non implica necessariamente la soggettività, nel senso deteriore dell'espressione. Soggetto e oggetto sono, del resto, correlativi e diventano assurdi e impensabili allorchè pretendono di configurarsi come mondi chiusi in sè, con la pretesa di assorbire o negare il necessario termine correlativo. Sul che non si insisterà mai abbastanza, perchè è il punto che segna l'inizio di opposte deviazioni, quali l'idealismo e il materialismo, l'apriorismo e l'empirismo. Il soggetto logico e grammaticale del giudizio può essere anche individuale o particolare, ma il soggetto che lo formula o lo vive è sempre un soggetto non solo, ma un soggetto individuale, in cui il mondo certamente si colora di particolari tonalità, in cui la realtà tutta è veduta e vissuta in maniera singolare. Tuttavia il soggetto pensante individuale ha una sua trascendentalità costitutiva e funzionale, ossia una struttura universale, nella quale s'innestano, per così dire, i fattori determinanti dell'individualità, che, necessari alla concretezza del soggetto stesso, assumono non raramente il carattere di limiti, alle volte penosi e travagliosi. E non si parla soltanto dei limiti generici della carne, che appetisce in contrasto con lo spirito, ma di tutti i fattori che determinano il temperamento di ciascuno, chiudendolo in una sfera più o meno ampia, ma pur sempre circoscritta. L'atleta difficilmente avrà pene-

trazione intellettuale, *esprit de finesse*, autentica cultura; l'artista, lo scienziato, l'intellettuale non potranno competere in robustezza fisica con chi esercita abitualmente attività muscolari e compie frequenti esercizi fisici. L'artista dalla fantasia geniale, dal gusto raffinato non avrà quella particolare forma d'intelligenza, tanto apprezzabile in altre sfere, che è l'intelligenza matematica o lo spirito della ricerca scientifica; lo scienziato sarà spesso affetto da una specie di deformazione professionale, che gli impedirà di guardare al di là della sua specializzazione, e così via via enumerando e analizzando.

L'individuo implica dunque una limitazione di essenza e di potenza. Universale e particolare si contendono la sua vita, il suo pensiero, la sua coscienza.

Può l'individuo creare valori e con essi una morale, che sia la sua morale, esclusiva di opposti valori, ai quali altre morali si ispirano?

Dire che una cosa o un'opera *vale* significa spogiarla, in parte, della sua puntualità e della sua contingenza. Se io dovessi dire o ritenere che una cosa vale solamente per me *hic et nunc*, dovrei considerarla solamente in funzione di un mio bisogno e consumarla nella soddisfazione di esso. Il concetto di valore sarebbe allora limitato ai cosiddetti beni di consumo e non oltrepasserebbe la sfera economica, anzi, sarebbe già abbastanza limitato in questa stessa sfera come valore d'uso. Anche in tal caso però non si potrebbe escludere qualsiasi forma di universalità, perchè se è vero che un pezzo di pane serve a sfamare un solo individuo e per una volta sola, è vero altresì che il pane ha una comune composizione fisico-chimica, che lo rende atto a nutrire gli uomini, tutti gli uomini, anche quelli che sono i più tenaci e gelosi custodi della propria singolarità, che non li esime dalla comune struttura biologica e fisiologica.

Ma evidentemente non tutti i valori sono riducibili al valore d'uso, nè, più genericamente, ai valori economici. Anzi, a ben considerare, i valori economici si collocano alla base o meglio all'ultimo gradino della gerarchia, come valori strumentali in funzione di determinati bisogni che, per urgenti e importanti che siano, non coprono tutta l'area della vita dell'uomo.

Anche il pensiero e il linguaggio comune riconoscono, se non altro accanto ai valori economici, valori sentimentali, estetici, logici, etici, ecc.

Anche il più freddo calcolatore ci sorprende alle volte con un'azione antieconomica, dovuta a un sentimento, a un risentimento, ecc.

Quando si dice, dunque, che una cosa vale e non lo si dice a caso o per semplice ripicco, capriccio o irrazionale arbitrio, si dice implicitamente che per quanto possa avere per me in quel momento somma importanza, un'importanza può averla anche per altri, almeno in analoghe condizioni fisiologiche o spirituali. Il bicchier d'acqua che solleva la mia sete è capace di altrettale funzione per ogni altro assetato.

Il dipinto che suscita la mia ammirazione e magari uno stato d'animo simile al rapimento dev'essere capace di suscitare lo stesso effetto in chiunque abbia le stesse attitudini estetiche e la stessa cultura; altrimenti quel rapimento somiglierebbe più a uno stato di *trance* che alla commozione estetica.

Il giudizio di valore, che limitasse la sua validità ad un solo individuo in un solo istante, limiterebbe enormemente la sua portata e somiglierebbe piuttosto ad un sogno che ad una realtà.

La limitazione all'individuo porta anche con sè inevitabilmente la limitazione spaziale e cronologica, perchè è risaputo che l'individuo muta nello spazio e nel tempo. Nessuno può essere sicuro della costanza dei suoi bisogni e del suo gusto in condizioni spaziali e temporali diverse.

Se, dunque, il giudizio di valore avesse una portata limitata all'individuo in quanto tale, se fosse in funzione di fattori individuali sarebbe dunque mutevolissimo e instabile, limitato necessariamente all'*hic et nunc*. Constatazione di fatti e stati d'animo contingenti, non valutazione di essi, reazione meramente psicologica, si consumerebbe nell'atto e nell'attimo in cui trascorre; come valutazione sarebbe inutile o superflua e, in ogni caso, transiente, insuscettibile di essere estesa ad altri atti o stati contemporanei o successivi. Ossia il giudizio di valore si negherebbe come tale e non avrebbe a sua volta nessun valore.

Il giudizio di valore autentico rivela invece una dimensione universale. Quando *ex informata conscientia* il critico, che sia tale e non si comporti da dilettante, proclama la bellezza di un'opera d'arte o — che è lo stesso — qualifica come opera d'arte una lirica, una scultura, una partitura, egli, anche se circonda di tutte le cautele della modestia il suo giudizio, non intende esprimere con

questo un suo particolare stato d'animo, ma riconosce la presenza di un valore. E altrettanto si dica dello scienziato, del filosofo, del moralista. La valutazione può essere un fatto o un atto erroneo, ma tende a soddisfare una esigenza di validità universale o per lo meno generale.

La valutazione non è il valore, ma è resa possibile da esso, che funziona come la sua condizione trascendentale e ontologica insieme. Il valore sarebbe coinvolto nella contingenza e nella peggiore soggettività della valutazione se non fosse universale e se non fosse radicato nell'essere. La valutazione è a sua volta valida quanto più riflette l'universalità e la realtà ontologica del valore che riconosce e quanto meno concede alla peggiore individualità del soggetto valutante, senza naturalmente rinunciare all'essenziale soggettività dell'atto che la costituisce. Questa soggettività è la soggettività stessa del pensiero, la quale non è necessariamente relatività, immaginazione, errore, chiusura; ma non lo è a certe condizioni. Queste condizioni non esprimono una necessità estrinseca, ma determinano l'asse del pensiero e con esso la garanzia della sua validità.

L'esigenza e la funzionalità discriminante del valore sono immanenti al pensiero (1), ma il concetto del valore non è una facile conquista, in quanto impegna tutte le energie dello spirito, temperate dalla severità della critica. Sentimento, intelligenza, volontà in equilibrio costante e con costante sinergia conducono alla consapevolezza riflessa e all'indagine critica sul valore, il che vale quanto dire che sentimentalismo, *esprit de géometrie*, dissociato da *esprit de finesse*, volontarismo sono sentieri collaterali e talvolta aberranti che allontanano più che non avvicinino alla concezione dei valori. Il sentimento dissociato dall'intelligenza e dalla ragione è un fuoco fatuo o un rapido lampo, che non illumina gran tratto del reale. L'intelligenza che sillogizza a vuoto, o che induce faticosamente da alcuni dati unilateralmente raccolti e prospettati, non arriva molto lontano e si fa sfuggire gli aspetti più complessi e profondi del reale; l'arbitrio che proclama: *sit pro ratione voluntas*, crede di plasmare a suo modo il reale, che presto o tardi si sottrae a questi tentativi e li smentisce.

Rotto l'equilibrio, turbata la sinergia delle potenze spirituali,

(1) Sul significato di questa immanenza che non sopprime la trascendenza ontologica si veda il mio vol. « I valori dello spirito e la coscienza storica », Bari, 1948.

si inseguono i «disiecta membra» del reale o le larvali proiezioni delle nostre passioni.

Allo stato puro, cioè, nel suo immediato germinare, il sentimento può condurre al riconoscimento del valore, ma essendo esposto alle infiltrazioni di una deformante passionalità, alle suggestioni più fallaci della fantasia, non è mai un giudice sicuro, se l'intelligenza non l'accompagna, non lo illumina, non l'infrena e non lo convalida.

La volontà non può creare arbitrariamente il valore, che non sorge dalla prassi utilitaria; ma può tendere efficacemente le energie dello spirito, quando il valore sia intuito o concepito nella sua autenticità, discriminato dal disvalore e dagli pseudovalori.

La libertà dello spirito, nelle conquiste di una giovinezza incorrotta o di una maturità raggiunta in consapevole travaglio, è l'atteggiamento più favorevole alle conquiste assiologiche.

Non si richiede un atteggiamento metafisico concepito alla stregua di un'iniziazione esoterica ai misteri di questa o quella scuola o chiesuola pseudofilosofica. L'atteggiamento metafisico quando è sincero e spontaneo è già un'affermazione assiologica, perchè è un'affermazione di verità, che non si può scegliere *ad libitum* tra le altre possibilità, poste alla stessa stregua e suscettibili di suggestioni diverse ed opposte.

Prerequisire un particolare atteggiamento per riconoscere il bello, il vero, il bene per tali significa relativizzarli e relativizzare la metafisica, che si crede di esaltare.

Le pseudometafisiche si fondano su pseudovalori e provocano strane ebbrezze, decadendo sul piano di una comune confusione o librandosi ad altissimi voli per precipitare su miserevoli chine.

La metafisica autentica non respinge l'universale esperienza, senza tuttavia fermarsi ad essa più di quanto basti a documentare le sue tesi e le sue esigenze e ad attingerne, per così dire, le credenziali per procedere oltre con legittima pretesa. E della metafisica è parte integrante la concezione dei valori che abbiamo delineato finora. Come fu altrove chiarito, è fuori strada chi dando a quest'ultima il significato della filosofia dei valori, fiorita in Germania sullo scorcio del secolo XIX e al principio del nostro secolo, la pone in antitesi con la metafisica, ontologicamente fondata e strutturata. I valori, di cui parlavano Windelband e Rickert, si libravano nel limbo di un *Sollen*, staccato dal *Sein* e ancorato al fragile fondale di un'esigenza; i valori di cui noi parliamo si

radicano nell'essere, di cui costituiscono le dimensioni e le perfezioni (2).

Una metafisica senza valori è impossibile o vuota; i valori senza metafisica sono inconcepibili o ingiustificabili.

La metafisica e i valori, che ne costituiscono, sotto aspetti diversi, le condizioni, le strutture e i termini più alti, non sono oggetto di opzione, se non in un senso che diremo secondario e non primario.

La verità, come ogni valore, può essere riconosciuta o rinnegata, ma questa opzione non intacca il suo essere e il suo significato essenziale. La stima pratica non annulla la stima speculativa, anche se ne diverge, per esprimerci in linguaggio rosminiano.

Una cosa non è e non diviene buona, bella, vera, perchè io sono disposto a riconoscerla tale con un particolare atteggiamento, metafisico o non metafisico che sia. Ma, se io comincio a pensare e a riflettere filosoficamente senza prevenzioni e senza preconcetti, sono indotto alla metafisica proprio dalla necessità di qualificare positivamente o negativamente cose, azioni, stati d'animo, ecc., perchè entrano in giuoco quelle categorie che diciamo valori e di cui bisogna saggiare il significato e la consistenza in un'indagine che, criticamente impostata, non può aver termine e perfezione se non sul terreno metafisico, nelle prospettive che inquadrano tutti i grandi problemi filosofici.

Le categorie come tali, nella loro funzione logica, gnoseologica e assiologica, non possono essere se non universali, altrimenti non sarebbero categorie e non potrebbero assolvere nel nostro pensiero la loro funzione normativa non pure, ma anche esplicativa e discriminante.

2. - Concretezza dei valori naturali e storici.

Ma nella realtà naturale, umana e storica l'universale è strettamente connesso col particolare, con un nesso vario e molteplice e individuato nel singolo, come in ogni altro tratto o momento di vita, sul quale appunto si solleva il pensiero, mediante la sua funzione categorizzante, per intendere ossia per penetrare il concreto in tutti i suoi vari fattori. Spetta al pensiero il compito

(2) Su queste distinzioni si veda « Il problema del valore », nel vol. « Meditazioni critiche », Libreria Scientifica Ed. Napoli, 1960.

ineludibile di indagare il significato dell'essere e i piani di strutturazione del reale.

Universalismo e individualismo sono due posizioni egualmente unilaterali perchè il concreto, che è dato sempre in forma individuale, ha tuttavia una dimensione universale, che permette d'intenderlo riducendolo a denominatori comuni, in un progressivo processo di pensiero.

Ciò che precede ci consente d'intendere una distinzione, che tenemmo salda non pure contro l'immanentismo idealistico, ma contro le sue molteplici derivazioni e sopravvivenze: la distinzione tra valori assoluti e valori storici.

Nel concreto il valore ha sempre una fisionomia individuale: noi non incontriamo il bello, ma una cosa, una persona, un'opera bella, particolarmente determinata, non la verità, ma una verità di volta in volta, sia pure in una serie ordinata, induttiva o deduttiva, e così via.

Possiamo ben riconoscere il motivo di vero della satira crociana del genio incompreso, che ha sempre qualcosa di inesprimibile per la testa e vive — o finge di vivere — assorto in un sogno, che non traduce mai nella plastica realtà dell'opera d'arte o — possiamo aggiungere — nel laborioso processo dell'indagine o nel misurato ritmo dell'azione morale.

L'esigenza dell'ideale, se è autentica e fattiva, non può non tradursi nella concretezza dell'opera o dell'azione. Ma è vero altresì che sussiste sempre, anche nelle opere più riuscite dell'arte, della scienza e della morale, un'ineliminabile inadeguazione tra i limiti del finito, ravvisabili in ogni opera umana (e non solo da un punto di vista quantitativo) e l'infinità del valore, di cui si ha la riprova nella perenne insoddisfazione e nel rinnovato impegno di ogni mente geniale.

Il concreto suggerisce al pensiero i termini dei problemi, ma altresì la legge del reale, che è, in un certo senso, anche la legge del pensiero medesimo; perchè se il pensiero si dimentica senz'altro del concreto e del reale, che è chiamato a spiegare, non gli resta che smarrirsi nell'infinito regno del fantastico e del chimerico, inseguendo pallide larve evanescenti, rivestite di formule senza significato.

La costituzione del concreto è il gran problema della filosofia e l'astrazione, quando è legittimamente tale, presuppone il con-

creto ed è in funzione del grande scopo d'intenderne la struttura e il significato.

Proprio dall'osservazione e dal rilievo dei valori storici, finiti, determinati che costituiscono gli elementi più significativi della nostra esperienza, si risale alle loro condizioni assolute. Se queste si riducessero a nostre esigenze soggettive, cesserebbero per ciò stesso di essere dei principi esplicativi, mentre i valori storici, oggetto di indubbia constatazione, si ridurrebbero a frammenti inesplicabili della nostra esperienza.

Presenti nel tessuto della vita umana e della storia, nella coscienza che giudica e nell'attività estetica, scientifica, etica, i valori documentano una realtà ontologica e un mondo dello spirito, in cui ha origine, compimento e perfezione tutto ciò che l'attività umana intraprende.

Napoli - Università.

NICOLA PETRUZZELLIS

PROBLEMATICA DEI VALORI DELL' UOMO

Il P. D'Amore, al quale dobbiamo questo ciclo di conferenze filosofiche tenutosi qui a Genova su un tema così appassionante come quello dei valori dell'uomo nel mondo contemporaneo, ha detto che io dirò il mio pensiero sull'argomento. Veramente nel programma il soggetto della mia conferenza ha come titolo: *Problematica dei valori dell'uomo emersa dalla settimana di studio*. Di modo che il mio compito è un altro, e mi fa venire in mente un mio amico spagnolo, professore di Teologia in un Seminario di una grande città, il quale, quando parla dei dogmi, per esempio della SS. Trinità, dice: S. Agostino la pensava così, S. Tomaso così, Scoto in questo modo, ecc., e *yo no pienso nada*.

Il tema dei valori mi sembra che sia stato puntualizzato dai precedenti relatori attraverso l'esame del come l'uomo di oggi sente, vive, pensa i valori che son suoi, cioè precisando i caratteri di quello che possiamo chiamare l'umanesimo contemporaneo. Si è soliti dire che i filosofi pensano l'uno diversamente dall'altro; tuttavia, se si intendono e si capiscono, significa che hanno qualcosa in comune. Infatti, se esaminiamo quanto hanno detto in queste sere i cinque conferenzieri, è possibile notare che, in fondo, pur avendo ciascuno di loro una propria personalità, una propria prospettiva o modo di presentare i problemi, essi si sono trovati d'accordo su alcuni punti. All'incirca, hanno convenuto che alcune correnti del pensiero contemporaneo sostengono il relativismo dei valori, il loro essenziale carattere problematico e soggettivo; sostengono cioè che i valori sono creati dall'uomo stesso, realizzati nella sua opera e nella sua azione, per cui non vi è un problema della trascendenza dei valori, anzi non vi è problema della trascendenza come tale o di Dio. Più o meno, con sfumature diverse, queste correnti sono state criticate, non accettate dai cin-

que che mi hanno preceduto, anche se di esse hanno messo in luce i lati positivi.

Sono stati anche d'accordo, ciascuno nell'ambito del suo tema e dal suo punto di vista, nell'affermare la trascendenza dei valori, la non creatività di essi da parte dell'uomo, il loro iscriversi nell'essere, dove hanno fondamento; come nel sostenere la supremazia dei valori spirituali su quelli così detti materiali, pur lamentando che oggi vi è un maggior interesse per questi ultimi, di uso o di consumo, rispetto ai primi.

Così pure vi è stata una certa concordanza nel sostenere la supremazia del valore religioso su tutti gli altri.

Ciò è stato fatto in modo particolare dal Prof. Bongioanni, il quale, sviluppando alcuni testi tomistici, ha in fondo sostenuto la tesi che l'uomo naturalmente appetisce il bene, portato com'è per natura al mantenimento del suo essere, di cui non è il creatore, in quanto egli partecipa soltanto dell'Essere, cui tende implicitamente, anche quando non lo sa, in ogni suo atto spirituale.

La trascendenza del valore è stata anche sostenuta dalla Prof. Antonelli, che ha interpretato la riduzione del « valore » al « fatto », tipica di alcune correnti di oggi, non come identificazione del valore col fatto, ma come tentativo di valorizzare le cose temporali, quasi di vedere in esse un qualcosa di eterno.

Anche il Prof. Prini, che si è occupato della libertà della cultura, ha sostenuto tale trascendenza. Egli, dopo aver criticato le filosofie cosiddette ottimiste (leggi soprattutto idealismo), secondo le quali il processo della storia è continuo avanzamento e continua conquista della libertà, come quelle pessimistiche (leggi problematicismo, esistenzialismo, ecc.) che operano invece la rottura col mondo, problematizzano tutto e riducono la libertà a pura possibilità o a libertà da ogni fede, ha riconosciuto al pensiero moderno il merito di avere avviato a soluzione il problema della libertà della cultura come problema delle autonomie regionali, cioè autonomia dei singoli aspetti della cultura (dell'etica, della scienza, della morale, della religione, ecc.), ma gli ha osservato di avere trascurato quello di un principio unificatore. Secondo il Prof. Prini, tale principio non può essere che il valore religioso, avvalorante gli altri.

La trascendenza è stata affermata anche dal Prof. Mazzantini che ha rivendicato il valore della verità come fondante, perduto il quale si perdono tutti gli altri. Ha lamentato che oggi il valore

della verità è in crisi e ne ha difeso la validità, sia come verità di giudizio o di conoscenza che come verità ontologica o dell'essere. I due aspetti coincidono: non c'è verità di giudizio (il palesarsi dell'essere alla mente) senza la verità dell'essere, non c'è verità di conoscenza senza la verità ontologica.

Da ultimo, anche il Prof. Caracciolo ha sostenuto che l'uomo è, strutturalmente, condizionato dal fatto religioso, cioè che la religione non è un momento della vita dello spirito, ma si trova in tutti, perchè l'uomo per struttura metafisica ha il senso della trascendenza. Nè la religione si risolve nella morale, anzi la include senza però esserne inclusa, in quanto dall'impossibilità di realizzare il comando morale di attuare una vita perfetta, nasce lo slancio alla trascendenza proprio al limite della realizzazione morale sempre imperfetta.

Queste posizioni, in fondo, pur nella loro diversità, ribadiscono la validità del valore, che è in quanto valore, e rende valide tutte le azioni che lo esprimono.

In fondo, la tesi sostenuta risulta essere la seguente: noi facciamo esistere imperfettamente il valore che è in se stesso in quanto valore ed ha il suo fondamento nella trascendenza, come diceva il Prof. Caracciolo, o in Dio, come dicono gli altri. Dunque: trascendenza dei valori e loro oggettività da una parte; dall'altra parte, trascendenza dell'Essere, creatore di tutti i valori, e per conseguenza, rimando religioso, insito, non solo in quelli morali, ma in tutti i valori, quali che siano.

Evidentemente a queste posizioni, emerse dalla conferenza, si contrappongono le altre, le quali dicono: non vi sono valori in sé, assoluti; la storia non manifesta valori, ma li crea, li pone nel suo processo. Per conseguenza, secondo queste dottrine, il valore può trascendere e trascende ogni singola azione, ogni singolo fatto storico, ma non trascende e non può trascendere l'Uomo e la Storia. In altri termini: ogni uomo nella sua singolarità è trasceso dai valori che esprime, ma la storia dell'umanità o l'Uomo perenne non è trasceso da essi. E' la tesi dell'idealismo moderno, il quale, d'altra parte, sostiene che il fatto che i valori non trascendono l'Uomo e la storia, la storia dell'umanità nel suo divenire perenne, non compromette l'assolutezza del valore stesso e la sua infinità.

Altre dottrine, invece, che pur derivano dall'idealismo (per esempio, l'esistenzialismo ed alcune forme di marxismo) la

pensano diversamente: se il valore non trascende la storia e l'uomo, ed è posto dall'uomo stesso nel suo processo, non è assoluto ed infinito. Da qui una teoria del valore, diversa da quella dell' '800: vi sono solo valori finiti, l'uomo non può realizzare altro che valori finiti. Per conseguenza i valori sono sempre relativi ad una situazione (esistenzialismo come filosofia del finito), sono tutti al livello dell'uomo nel mondo, tutti storici (marxismo).

In questa seconda posizione è radicalmente negato il valore religioso. Infatti, se il senso religioso nasce dal fatto che l'uomo e qualunque sua realizzazione sono insufficienti ad attuare pienamente un solo valore, in quanto esso trascende sempre la storia e l'uomo stesso, una volta che si afferma che non esistono valori assoluti e perciò trascendenti, vien meno il fondamento del rimando alla trascendenza, cioè il senso religioso, il cui valore resta distrutto, sparisce.

Non si tratta di negazione di Dio, nel senso dell'ateismo tradizionale, ma semplicemente della constatazione di un fatto, cioè della sparizione dell'idea di Dio, per cui, ad un certo punto, l'uomo, liberato da questo mito, non pensa più al problema (Marx). Cioè: è (o sarà) un fatto che l'uomo, attraverso l'evoluzione storica, si libera della filosofia come conoscenza dell'Essere o della Verità in sé (mito della mitica filosofia teologica) e si scopre come essere *nel* e *per* il mondo e perciò soltanto come aspirazione a ciò che egli può realizzare, a ciò che rientra nei limiti, nella misura umana, il solo reale e vero. Dunque, non vi sono valori infiniti, ma soltanto finiti, proporzionati all'uomo, unico artefice e padrone di essi, unico costruttore del suo mondo umano. Questo l'*umanesimo* assoluto (che non può dirsi neppure « ateo », perchè non ha più il problema della negazione di Dio, cioè ha operato la negazione della negazione), non più mitico o religioso. Per quest'*umanesimo*, l'uomo, in un grado superiore della sua evoluzione, risulta essere non religioso per natura, non costituzionalmente aspirante all'Assoluto o a valori assoluti ed infiniti. Egli è solo uomo nel mondo e, come tale, al livello della sua umanità immanente e solo terrestre, al livello delle sue azioni tutte storiche (*storia*), al livello della natura che egli trasforma (*scienza*). Storia e scienza, questo tutto il reale: storicizzazione di tutti i valori (varie forme di storicismo); oppure costruzione scientifica della natura (varie forme di positivismo e di scientismo).

A me sembra che sia qui il punto cruciale del problema dei valori nel pensiero contemporaneo, problema che è posto in due modi (che sono poi identici): storicizzazione o temporalizzazione del valore o naturalizzazione di esso. Per queste posizioni, quello che la filosofia classica chiama l'essere, la verità, il valore assoluto, diventa fatto storico, evento fisico, sperimentabile e verificabile. Non: l'essere si manifesta attraverso la storia, o la natura; ma: l'essere è il fatto storico, l'evento fisico. Quando nel pensiero contemporaneo si è avuta coscienza netta, consapevolezza filosofica di questo modo di porre il problema dei valori? Con lo Hegel, non con Kant. Il mondo contemporaneo non nasce direttamente da Kant, che chiude l'illuminismo, nasce con e dopo Hegel.

Che cosa ha pensato questo professore tedesco educato in seminario, teologo fino alla cima dei capelli? Non si è posto più il problema della distinzione tra filosofia e religione (se lo era posto la filosofia greca, con la quale nasce in Occidente la filosofia vera e propria, e poi se lo ripone il pensiero medioevale), non si è posto il problema del rapporto tra filosofia e scienza (proprio dell'età moderna), ma il problema del rapporto tra filosofia e storia, proprio del pensiero contemporaneo.

Che rapporto c'è tra il processo logico del pensiero e il processo storico della realtà? Coincidono? Si corrispondono? Porsi il problema della loro corrispondenza è cadere nello scetticismo, in quanto è porre il processo della realtà fuori di quello del pensiero, cioè è porre il problema in maniera insolubile. Cadere nello scetticismo è, secondo lui, inevitabile per ogni realismo, al quale non erano sfuggiti il razionalismo, da Cartesio a Wolf, e l'empirismo fino a David Hume. In breve, per Hegel, non esiste il problema della corrispondenza tra processo del reale fuori del pensiero e processo logico; non c'è corrispondenza, ma identità. Il processo storico è lo stesso processo logico e il processo logico è lo stesso processo storico; pertanto non esiste un valore fuori, prima e dopo il processo storico. Per Hegel il processo dell'essere, della verità, del concetto o dell'idea, è lo stesso processo storico.

Per conseguenza la metafisica s'identifica con la logica, che è la stessa storia. La filosofia quindi non è più processo di approssimazione all'essere, l'azione morale non è tendere al valore, ma il valore stesso si fa nell'azione morale, la verità nel processo storico, ecc. Cioè, non c'è l'essere, ma il divenire dell'essere, che è lo stesso divenire o suo farsi. In altri termini: Hegel sostituisce

al filosofare, al pensare, al volere, intesi come processo di approssimazione alla verità e ai valori, l'altro concetto di processo di attuazione dei valori stessi nell'azione, nel fatto, che si identifica con l'Idea stessa; e dunque il fatto, come dirà in seguito il Gentile, è l'atto del pensare.

Per Hegel, però, questo processo è ancora « circolo », cioè comincia dall'Idea, che diventa fatto, si storicizza, e torna in sé come Idea. Il concetto teologico, che Hegel aveva cacciato dalla porta, rientra dalla finestra; la storia si risolve nel processo dell'Idea.

Ecco perchè, subito dopo, Hegel venne accusato di restare ancora legato alla vecchia filosofia teologica, alla filosofia dell'Assoluto. Non è il fatto che si risolve nell'Idea (Hegel), è l'Idea che si risolve nel fatto senza tornare più all'Idea stessa.

Il filosofo che rappresenta la conclusione e la « fine » di quella che è stata chiamata la filosofia classica, non è Hegel, che cerca ancora di conciliare filosofia e storia (l'Assoluto e i fatti), trascrive il discorso su Dio in termini filosofici, ma mantiene il principio teologico, per cui la sua è ancora filosofia dell'Assoluto; il pensatore che opera veramente la « rottura » è Ludovico Feuerbach, più grande filosofo di Marx, e al quale si può riconoscere il titolo, assieme allo Hegel, di « padre del mondo contemporaneo ». Feuerbach afferma nettamente: la religione non è un affare di Dio, ma un affare dell'uomo, e come tale è un affare che l'uomo deve sbrigare da solo. E come affare dell'uomo la religione non è che un fatto umano, al pari della filosofia, e perciò tutti i problemi non sono da porre in vista dell'Assoluto o del momento teologico, ma in vista dei fatti umani e dell'uomo operante nel mondo e in un ambiente.

In tal modo la filosofia diventa la prassi politica, la prassi artistica, la prassi morale, la prassi religiosa; cioè non esiste un assoluto o valori assoluti e trascendenti, ma i fatti politici; non esiste il bello in sé, ma i fatti artistici; non il bene in sé, ma i fatti morali; non Dio, ma i fatti religiosi. Ecco perchè Feuerbach è veramente la rottura con il concetto dell'Assoluto e i valori trascendenti. La religione non è morta perchè è morto Dio, come dice Nietzsche, ma perchè è morto l'Assoluto come tale, l'Assoluto di Hegel, l'imperativo categorico di Kant, il Cogito di Cartesio, l'Idea di Platone, l'Atto puro di Aristotele, l'Essere di Parmenide; è morta la filosofia come filosofia dell'Assoluto, da Parmenide ad Hegel; e in quanto è morto Dio, come Persona e come Assoluto,

non vi sono che valori finiti, umani, storici, valori di una situazione.

Se è così, come dicono Feuerbach e Marx, la filosofia è scienza (positivismo) non nel senso che essa sia la matematica, la fisica, la biologia, ma nel senso che è scienza come metodo; cioè si filosofa e si può filosofare solo con lo stesso metodo della scienza, dato che non c'è il valore morale in sé, ma i fatti morali; non il valore estetico, ma i fatti artistici; non il valore religioso o Dio o l'Essere assoluto, ma i fenomeni, i fatti religiosi. E' davvero la fine non della filosofia classica tedesca, ma della filosofia come tale.

Ora il metodo della scienza è l'analisi di ciò che è sperimentabile, verificabile; e così nasce la scienza di tutto: della morale che è la morte della morale, perchè scienza della morale significa analisi dei fatti, descrizione del costume e dell'ambiente, che è altra cosa della morale come problema filosofico. Basta dire « scienza » della morale per negare la morale, scienza della religione per negare la religione, in quanto scienza della religione significa scienza dei fenomeni religiosi, delle sue manifestazioni empiriche, rituali, ecc. presso gli egiziani o i fenici, gli assiri o i babilonesi, ecc.

Scienza della filosofia? Basta, la filosofia è finita. E infatti oggi, tra tante analisi del linguaggio e di fatti, non si sa più dov'è e che cos'è la filosofia. Certo, dal punto di vista filologico e descrittivo, anche il positivismo ha i suoi meriti; ma queste analisi della religione, della morale, ecc., hanno sfortunatamente il difetto di parlare di tutto meno che della religione e della morale, perchè parlano di un'altra cosa, dei fatti religiosi verificabili, fanno la storia dei fatti e del costume morale, che non ha niente a vedere con la morale. E' una tecnica così perfetta da farci dire che la scienza di tutte le cose è la cosa più facile del mondo; con essa si può fare tutto senza concludere niente, e come in tutte le tecniche perfette, non si va oltre la perfezione della mediocrità; infatti la genialità non è mai perfetta, è sempre scorretta, sgrammaticata.

Fare la scienza di tutto con il metodo della scienza, siccome col metodo dell'analisi io posso soltanto descrivere i fatti osservabili, consegue che non posso dire una sola parola sul valore morale o religioso; il che significa: o che lo escludo, lasciando che nel momento stesso in cui mi pongo a fare scienza se ne occupi la filosofia, e con ciò nego la tesi positivista e neopositivista; o nego che esiste un valore morale ed ammetto solo i fatti descrivibili; cioè,

nel momento in cui parlo di « scienza » della morale, nego l'oggetto della morale, cioè di quella attività dello spirito della quale voglio fare la scienza. Si dice che così si fanno cose utili (e io non lo metto in dubbio); si rimprovera a quelli che ancora si occupano dei problemi metafisici e di valori in sè, di dire cose « senza senso » intorno a « miti » tramontati. E le cose utili sarebbero una scienza della morale senza la morale, una scienza della filosofia senza la filosofia, una scienza della religione senza religione, una scienza della psicologia senza anima, una scienza dell'arte senza arte, e così via. Che c'è di più inutile di queste cose utili?

L'idealismo moderno ha fatto l'opposto e, fino ad un certo punto, la stessa cosa, risolvendo non il valore nel fatto, ma il fatto nel valore, nell'idea, nel pensiero; perciò invece che la scienza, faceva la « filosofia » di tutto: della religione, della scienza, dell'arte, la filosofia della filosofia.

Ecco le due posizioni: per l'idealismo tutto è filosofia e niente è filosofia; per lo scientismo tutto è scienza e niente è scienza. Infatti, quando andate a chiedere a chi vi fa la « scienza » della morale, dell'arte, con tante tecniche e logiche, tutto vi sanno dire, meno che cosa è morale, che cosa è arte o religione. Invece non c'è nè il filosofismo idealistico, nè lo scientismo positivistico e neopositivistico; c'è il valore che entra nella storia, attraverso l'uomo, senza che nasca dal processo storico, in cui si manifesta: entra attraverso l'uomo nella storia, si fa valore storico, senza che come valore in sè sia soltanto il suo processo storico.

Ma il valore è un concetto polivalente. Infatti, noi parliamo di valore delle cose, delle persone, dei beni di consumo e chiamiamo valori persino i francobolli. Valore o « ciò che vale » indica sempre un valore intrinseco, quale che sia; se dico « costare » non dico un valore intrinseco oggettivo, ma quello « corrente », che è un'altra cosa, tanto che noi diciamo « costa caro », non diciamo « vale caro ». Anche in economia distinguiamo il « prezzo » di una cosa dal suo valore: una cosa può avere molto valore e un prezzo minimo, come può avere un prezzo altissimo e poco valore. Dunque distinguiamo, anche in economia, il valore intrinseco dal valore d'uso, e il prezzo è sempre in relazione a quest'ultimo o alla stima che facciamo di una cosa.

Ma il valore, in quanto valore, non è in relazione al prezzo; in sè, come valore, è assoluto, a prescindere da quale possa essere

il suo prezzo o il suo uso. Tutti i valori hanno un prezzo di dolore, di sacrificio, di lavoro, di lacrime e sangue; e in questo senso tutti i valori sono preziosi, ma proprio i più preziosi non hanno prezzo economico, non si vendono e non si comprano, pur essendo preziosi. Anche questo termine è polivalente: diciamo prezioso un profumo, un anello, il vino, come anche il sangue di Cristo; dunque non sono preziosi allo stesso titolo. Il linguaggio stesso impone una distinzione tra valore economico e valore morale, tra valori tecnici e valori religiosi, ecc. Ancora: il valore in quanto tale vale sempre di più di quel che costa; cioè il valore di una cosa, per il suo valore intrinseco, non si può mai pagare; non gli corrisponde un prezzo, o trascende il concetto stesso di prezzo; e, dunque, il valore trascende sempre il fatto in quanto tale. Se trascende il fatto e tutti i fatti, il valore non può identificarsi con essi.

Il fatto di valore c'è, però il valore non si identifica con esso, in quanto nel fatto stesso c'è un valore che non è misurabile, rompe tutte le bilance, è fuori mercato, non lo posso comprare, nè vendere. Il valore si pone sempre al di là del fatto, anche se è vero che l'uomo non può attuare altro che beni finiti. Finiti sì, ma manifestanti nella loro finitezza l'infinità del valore. Io attuo beni finiti, ma in essi, perchè tali, non vi è tutto il valore, che perciò non s'identifica con essi, in quanto il valore è sempre al di là di ogni bene finito, e perciò non è « verificabile » attraverso nessuna analisi. E allora tutte le scienze della morale, della religione, della filosofia e dell'arte si fermano al fatto e si lasciano sfuggire il valore; e come tali sono scienze senza valore. Dal punto di vista filosofico la scienza della filosofia è senza valore, pur avendo un valore in quanto descrizione di un fatto, ma questa è ancora di qua del problema filosofico vero e proprio. E questo perchè i valori morali, religiosi, estetici, ecc., appartengono ciascuno ad una attività, che non ha niente a che fare con la sfera scientifica, la quale non è nè artistica, nè morale, nè religiosa, e non ha neppure il dovere di esserlo: è solo scienza e basta.

Ci sembra di poter chiarire un equivoco: nella scienza la descrizione del fatto è l'essenziale, l'analisi è tutto; nelle altre attività dello spirito, la descrizione del fatto è marginale e secondaria, non è l'essenziale. Nel parlare, per esempio, del mondo poetico del Leopardi, indubbiamente ha interesse la descrizione di certi fatti, la sua biografia, dove è nato, come è vissuto, la ri-

costruzione dell'ambiente; ma quando ho verificato tutto questo, non ho detto niente ancora del mondo poetico del Leopardi. Invece la scienza con queste descrizioni ha esaurito il suo compito. Allora, applicare il metodo descrittivo della scienza e dell'analisi alla filosofia, alla morale, all'arte, è limitarsi a cogliere solo quello che non è arte, non è morale, non è filosofia; i valori restano fuori.

E' bene, dunque, che la scienza si metta a fare scienza, applichi il suo metodo nei limiti del suo oggetto, e faccia i suoi progressi per proprio conto. In breve, altro è il fatto o la circostanza in cui i valori si attuano, altro è il valore, che non si può ridurre al dato sperimentabile o al fatto in cui esso si è esplicato. Pretendere che tutto l'essere sia i fatti empiricamente verificabili, in nome di un umanesimo dell'uomo finito, che si accontenta solo del finito e non ha aspirazioni al di là del suo mondo, pago di costruirsi la sua casa in terra, è trovarsi in mano non l'uomo, ma un coniglio che si accontenta della sua tana. Invece l'uomo, anche quando era un cavernicolo, non si è mai accontentato della sua caverna. Non è un fatto « verificabile » che l'uomo vuole soltanto essere tutto se stesso in questo mondo; al contrario, è « spiritualmente » verificabile che egli non si accontenta neppure di tutto l'universo. Se c'è un fatto che non è un fatto, è proprio la finitezza dell'esistenza umana, fatta per l'Infinito. Un « mito » è proprio l'invenzione dell'uomo, formato da circostanze accidentali, dalle strutture sociali, strutturalmente fatto per sentirsi limitato, per vivere in questo mondo e sentirsene appagato. Se l'uomo fosse veramente fatto così, di questo mondo non saprebbe che farsene; la sua sarebbe un'esistenza senza valore, in quanto non potrebbe attuare valori, ma solo fatti, che, senza valore, non sarebbero neppure suscettibili di una qualsiasi valutazione.

Se le cose andranno ancora avanti secondo le teorie esposte, noi avremo un'animalità così civilizzata e nello stesso tempo così incolta da fare terrore. Infatti, se si ammettono solo i valori finiti, alla cui realizzazione basta la tecnica, dato che il valore finito è al livello della natura o dell'animalità, avremo un'animalità civilizzata al posto di una umanità conscia del suo valore; e un'animalità civilizzata è la caricatura dell'animale, che è istinto e non civiltà.

E l'istinto vale molto di più di qualsiasi strumento, tanto che quello di un insetto si mette in tasca la macchina più perfetta e

complicata. Come animalità civilizzata avremo la corruzione dell'animalità e la bestemmia contro l'umano, che non è animalità: per il solo fatto che l'uomo è uomo, esprime un valore che, pur non potendo prescindere da quella che è la sua animalità, in quanto valore umano, lo trascende. Ma il valore, quale che esso sia, se trascende un solo atto, per ciò stesso non può risolversi nel fatto e riconferma la sua trascendenza.

Genova - Università.

MICHELE FEDERICO SCIACCA

NOTE CRITICHE

MODERNITA' DI SOCRATE

Dopo tanti secoli la figura del saggio di Atene dall'aspetto di Sileno, dagli occhi vivi e penetranti, dallo sguardo a volte indagatore a volte trasognato, dal fisico robusto e dal vestito logoro, è ancora viva nella nostra immaginazione. Ci sembra di vederlo per le vie, per le piazze, per i mercati, nei ritrovi di Atene, mentre ferma e interroga i passanti, discute con la gente e gli amici, mentre stringe ed incalza con la sua dialettica l'interlocutore, gli mozza il respiro con quell'insistente e implacabile « quid est » dell'uomo che vuole andare in fondo, vuol scoprire il valore del reale, vuol sapere non i casi di santità o di giustizia, ma che cosa è la santità, che cosa è la giustizia. La persona e l'insegnamento di Socrate, consacrati e sublimati dalla sua morte, sono divenuti un ideale per le generazioni future. Noi intendiamo qui rilevare alcuni caratteri e tendenze della sua filosofia, che ritroviamo vivi nel pensiero filosofico contemporaneo, e che permettono perciò di poter parlare di una modernità di Socrate.

Sotto un certo aspetto, Socrate è uomo del suo tempo, della democrazia ateniese nella sua fase declinante, dell'Atene dominata dalla retorica e dalla sofistica; del suo tempo condivide certe tendenze ed esigenze, tanto da esser preso, da un tipo come Aristofane, per uno dei sofisti. Coi sofisti ha infatti in comune il carattere *pratico* della sua speculazione: Socrate non si interessa, come i filosofi che l'hanno preceduto, di problemi puramente metafisici; il problema che l'assilla è di carattere gnoseologico-etico, ma soprattutto etico, perchè la stessa ricerca del concetto, la difesa della validità della scienza, è, in lui, ordinata a fondare e sostenere la morale. Coi sofisti ha in comune il carattere *antropocentrico* della sua speculazione: è l'uomo e non la natura che interessa Socrate: « Le campagne e gli alberi non mi possono insegnar nulla; bensì gli uomini che vivono dentro una città » (1); è la conoscenza di sè, secondo il precetto deifico, e non delle cose, a cui mira il suo filosofare: « Non riesco ancora a conoscer me stesso, secondo il precetto di Delfi; e mi par ridicolo, senza conoscere questo punto, mettermi a considerare gli interessi altrui » (2).

Sotto un altro aspetto, Socrate è tanto diverso dagli altri; al punto da apparire strano ed eccentrico, da non essere compreso, anzi da esser condannato dal suo popolo che amava. In un tempo saturo di retorica e

(1) *Fedr.* 230 d, trad. a cura di E. Turolla, Rizzoli, Milano 1953.

(2) *Ibidem*, 230.

di scetticismo, di arrivismo e compromesso, in un tempo in cui l'insegnamento filosofico era abbassato a mestiere, Socrate è l'appassionato della verità, del bene; il ricercatore spassionato e fiducioso di essa. I sofisti, incuranti della verità e preoccupati solo dell'abilità a difendere qualsiasi tesi, insegnano come riuscire nella vita politica, negli affari, come farsi strada nella vita; Socrate insegna ad esser uomini, ad aver cura della propria anima, a conoscere se stessi, a scoprire la verità, che è in ciascuno di noi, per agire virtuosamente: «dovresti davvero provare un senso di vergogna, tu che ti dai tanto pensiero del denaro per possedere quanto più è possibile; tanto pensiero della fama, tanto pensiero di politici onori; e non ti preoccupi affatto come acquistare una visione spirituale della vita e con essa la verità; dell'anima tua insomma, mio caro, non ti dai pensiero alcuno» (3). E ancora: «Oh pensate piuttosto all'anima; cercate che l'anima possa diventare buona e perfetta» (4). E' questa la missione di cui si sente investito dal «Dio», e che dà un'impronta inconfondibile alla sua personalità.

Socrate ha l'intuito geniale dell'iniziatore ed è un ferrato dialettico, ma non è un *sistematico*. Filosofo, per Socrate, non è colui che sa, che già possiede, bella e fatta, la verità; ma colui che non sa e vuol sapere, un innamorato di sapienza, un ricercatore disinteressato della verità. La verità non è qualcosa di statico, che si possa ricevere dall'esterno, una volta per sempre, che si possa direttamente insegnare, ma ognuno la deve cercare e scoprire in se stesso mediante uno sforzo, un impegno e processo personale; gli altri possono aiutare solo indirettamente. E' in base a questa concezione della filosofia e della verità, che assume un'importanza di primo piano il nuovo metodo da lui scoperto, il *metodo dialogico*, in particolare il momento negativo di esso: l'*ironia*; è per questo che il principio della vera scienza, a cui l'ironia spiana la via, diviene: l'*ignoranza*.

L'ironia socratica, che sentiamo sprizzare soprattutto nei *Dialoghi* platonici della prima maniera (detti appunto socratici), non è mai aspro sarcasmo, non è mai soltanto un'umiliazione e una messa in ridicolo dell'interlocutore; essa è piuttosto il modo tra bonario e spiritoso con cui Socrate affronta il suo interlocutore, lo smonta a poco a poco della sua sicurezza di saper tutto e lo porta a riconoscere la propria ignoranza; e tutto questo mentre egli, Socrate, afferma di non sapere e di attendere da lui di essere ammaestrato. Il fine dell'ironia socratica è precisamente questo: scuotere l'anima dell'interlocutore, suscitare in lui una problematica, aiutarlo a prendere coscienza della propria ignoranza, perchè tutto questo generi in lui il desiderio e la ricerca della verità. E' questo aspetto positivo che costituisce la serietà e insieme la profonda umanità e bontà dell'ironia di Socrate. Il nemico che ha di mira questa ironia è il dommatismo orgoglioso e superficiale, oltrechè scettico, dei sofisti, a cui oppone la sua «ignoranza»: «Il più sapiente, o uomini, è chi, come Socrate, sa bene di non contar nulla in confronto a sapienza» (5).

(3) *Apol.* 29 e.

(4) *Ibidem*, 30 b; anche *Alcib.* 128-30.

(5) *Apol.* 23 b.

L'ignoranza di cui parla Socrate, non è evidentemente quell'ignoranza statica e passiva che è sinonimo di pigrizia intellettuale e spirituale, che è mancanza di tensione interiore e quindi fine a se stessa; ma un'ignoranza attiva e dinamica che dice sincerità con se stessi, coscienza dei propri limiti di fronte ai problemi della vita e del reale, derivante dalla vera conoscenza di sè. Una tale ignoranza è ricca di problematica interiore, tende di sua natura al proprio superamento, è movimento verso la verità, quindi veramente *principio di scienza*. Chi crede di avere una risposta per ogni cosa, chi si chiude nell'autosufficienza del proprio sapere, chi pretende costringere tutta la realtà nei suoi schemi mentali, è un superficiale o un dommatico, più preoccupato di salvare il sistema che la verità, la forma che il contenuto. Socrate ha visto come il pericolo più grave di un simile atteggiamento spirituale, è proprio questo: impedire in partenza ogni interiore movimento, ogni interna problematica, che si traduca in desiderio e ricerca sincera e spassionata della verità.

La ricerca di Socrate non è però una ricerca per la ricerca; una ricerca corrosa dal dubbio scettico di poter scoprire la verità, ma sorretta dalla fiducia e certezza di raggiungerla (almeno alcune fondamentali verità di carattere etico); è, in altre parole, problematica, ma non problematicismo. Socrate è ottimista, ha fiducia nell'uomo, nelle sue facoltà e capacità; l'uomo è fatto per la verità, anzi essa è in lui, si tratta solo di trovare la via, il *metodo* per arrivare a scoprirla, e questo egli l'ha trovato. Se ben si osserva, è proprio questa convinzione che costituisce la forza e la superiorità di Socrate rispetto ai sofisti. L'orgoglio intellettuale di costoro si basa su un atteggiamento agnostico e scettico, che li fa preoccupare non tanto di ciò che affermano e difendono, ma del come lo difendono, e su un superficiale enciclopedismo; ma l'inconsistenza della loro posizione e pretesa scienza, appare in pieno sotto i duri colpi della dialettica di Socrate, il quale non si accontenta di risposte generiche, di enumerazioni di fatti o casi, ma punta al necessario, all'universale, al « *quid est* » in ogni cosa. La sicurezza e padronanza con cui egli dirige e conduce le fila del dialogo, deriva non dal fatto che egli possieda già la soluzione (non sempre infatti il dialogo ha una vera e definitiva conclusione), ma dal fatto che egli, mentre conosce se stesso e sa di non sapere, al tempo stesso sa dove vuole arrivare, ne conosce il metodo ed è convinto di poterci arrivare.

L'*asistematicità* della dottrina filosofica di Socrate, che siamo venuti illustrando (filosofia come ricerca, interiore problematica; ignoranza principio di scienza), in cui è implicito il riconoscimento dei limiti della ragione, ecco un primo carattere che costituisce la sua modernità. E' noto come gran parte delle correnti di pensiero attuali vogliono essere una vigorosa reazione all'idealismo hegeliano, e al culto del sistema ad esso proprio. La pretesa idealistica di rinchiudere tutto il reale negli schemi della dialettica, identificando senz'altro il reale con il razionale, veniva a sacrificare l'individuo e questi elementi dell'esistenza individuale che mal si conciliano con la ragione dialettica; ne è nata una opposizione al sistema chiuso e alla sua logica, e la proclamazione di una filosofia antisistemica, aperta alle esigenze sempre rinnovantesi del reale, ai problemi che l'esi-

stenza continuamente pone. La realtà non può essere racchiusa ed esaurita entro gli scarni schemi della ragione umana; essa trascende la ragione umana, essa presenta elementi tragici ed irrazionali; alla realtà non si arriva con la sola ragione. Non è più la realtà che deve commisurarsi all'uomo, ma è l'uomo che deve adeguarsi alla realtà: la sua missione diviene quella di rivelare, manifestare l'essere.

Se c'è un pensatore, per il quale la filosofia non sia stata astratta elucubrazione nè un lusso intellettuale, nel quale pensiero e vita, speculazione e azione si siano inscindibilmente compenetrati, questi è Socrate. La verità è per Socrate una conquista personale, in cui è impegnata tutta l'anima, tutto l'essere dell'uomo. Non per niente egli è il fondatore del *razionalismo etico*: conoscere il bene, è fare il bene (scienza - virtù); chi pecca, pecca per ignoranza; nessuno pecca volontariamente (6). Dottrina questa che sconcerta per il suo estremismo, dottrina che da un punto di vista oggettivo, analitico, si rivela parziale e insufficiente, perchè misconosce altre forze che, oltre la ragione, entrano in gioco nell'agire umano, ma che si comprende se ci si pone sul piano concreto dell'esperienza personale di Socrate, di cui è l'espressione. Egli, si è detto, è l'innamorato e il ricercatore infaticabile della verità; egli è l'uomo di una missione, che ha sentito così profondamente da identificarsi con essa: forgiare l'anima del suo popolo, aiutandolo a scoprire la verità e ad agire virtuosamente; per questa missione ha speso tutta la vita, ha sacrificato ogni altra cosa, ed ora è pronto ad affrontare la morte. E' questa esperienza così profonda e totale che parla in Socrate e che gli fa affermare: chi conosce veramente che cosa è il bene, che cosa è la giustizia, ecc., chi è arrivato al « concetto » di tali valori, non può non essere coerente con se stesso, perchè la loro ricerca e scoperta non è un'attività della sola intelligenza, ma di tutta l'anima, di tutto l'uomo, costituendo la verità, il bene, la giustizia, valori della persona.

Per Socrate, una scienza che nella sua valutazione del bene si lascia influenzare dalle passioni sensibili, non è vera scienza, ma piuttosto pseudoscienza e cioè ignoranza. E' questa unità ed equilibrio della personalità di Socrate, in cui il filosofo non è distinto dall'uomo; è questo carattere concreto, vitale e personale del suo insegnamento, che spiega lo straordinario influsso che egli ha avuto sui suoi discepoli; se Socrate fosse stato semplicemente un teorico e dialettico, avrebbe sì riscosso stima ed ammirazione per l'abilità e la penetrazione del suo ingegno, ma non avrebbe trascinato gli amici. « Sentite (è Alcibiade che parla): lo ascolto, e tutto il cuore mi balza; eh ma più assai dei Coribanti. E lacrime vengono giù quando parla. E persone ne vedo, un numero immenso; e tutte, la stessa impressione. Quando sentivo parlar Pericle e gli altri buoni oratori, era mia opinione che parlassero in modo stupendo. Ma non ho mai provato un'impressione del genere. Come mi sentivo commosso. In tutta l'anima, un senso d'irritazione e d'avversione contro me stesso. Oh la mia vita da servo. Vedete? Questo Marsia, questo qui, quante volte

(6) *Prot.* 352 b-c; 357 c-e.

m'ha condotto a sentir chiaramente che nelle mie condizioni non valeva la pena di vivere» (7).

Proprio in questo carattere *concreto, vitale, personale* della sua dottrina, noi vediamo un secondo elemento della modernità di Socrate. Se consideriamo infatti le varie correnti dell'esistenzialismo e quella corrente di pensiero, diffusasi specialmente in Francia, che va sotto il nome di « filosofia dello spirito », noi troviamo in esse vivissima l'esigenza di una filosofia concreta, vitale, dinamica, che impegni l'uomo. Filosofia concreta e vitale, nel senso che non si perda in problemi inutili ed astratte elucubrazioni, ma affronti i problemi concreti della vita e dell'esistenza umana. Sono celebri le parole con le quali A. Camus inizia il *Mito di Sisifo*: « Giudicare se la vita vale o non vale la pena d'essere vissuta, è rispondere alla questione fondamentale della filosofia. Il resto, se il mondo ha tre dimensioni, se lo spirito ha nove o dodici categorie, viene dopo ». Filosofia concreta e vitale nel senso soprattutto che, nel filosofo, la speculazione non sia separata dalla vita, l'intelligenza dalla volontà, il pensiero dall'azione. Kierkegaard contro l'incoerenza di Hegel e gli hegeliani, che teorizzavano in un modo e si comportano nella vita quotidiana in un altro, scrive nel *Diario*: « Voi siete come coloro che costruiscono dei grandi castelli e poi essi vanno ad abitare in una stalla ».

Il problema fondamentale della filosofia è il problema dell'essere; e il filosofo che lo pone, il questionante, è involto egli stesso nel problema, si pone egli stesso in questione, perchè egli esiste, appartiene all'essere. Non può il filosofo porsi di fronte all'essere come a un oggetto, a qualcosa cioè di distinto, staccato da sè, che possa essere analizzato e misurato, come fa lo scienziato nel suo campo. L'essere è inoggettivabile; è « soggettività irriducibile all'oggettività del pensiero » (Kierkegaard), è « il fondamento » al di là del pensiero nella regione del sacro (Heidegger), è « l'indecifrabile » (Jaspers), è « mistero » (Marcel). Se il problema dell'essere è anche necessariamente il problema di colui che lo pone, ne deriva che filosofare non è più qualcosa di astratto o accademico, ma lavoro ed impegno personale, che esige coerenza, che spinge l'uomo a realizzare ed autenticare il proprio essere. La filosofia, al di là dei ristretti limiti di « scienza », diventa visione totale della realtà (Weltanschauung) guida e direttrice di vita.

Questi ci sembrano dunque i caratteri principali (senza quindi escluderne altri) della dottrina di Socrate, che lo rendono particolarmente vivo e presente nel pensiero e problematica del nostro tempo. Socrate, si è detto, non è uno spirito sistematico; gli aspetti della sua dottrina (come l'abbiamo dai discepoli, particolarmente dal grande Platone), sono vari, ricchi di sfumature, talora contrastanti. E' naturale perciò che egli sia stato, attraverso la storia della filosofia, variamente interpretato, ciascuno mettendo in risalto quell'aspetto del suo pensiero che poteva per convenienza o contrasto, illuminare la propria concezione. Così per Hegel, Socrate rappresenta la *coscienza morale dell'individuo* (il momento quindi parti-

(7) *Conv.* 215 e.

colare, soggettivo del processo dialettico) che si erge contro l'universalità del costume e della tradizione della « polis »; per Nietzsche, egli resta il rappresentante del razionalismo ético, a cui oppone le forze vitali, istintive, la sua volontà di potenza; per Kierkegaard, il quale rievoca spesso la figura di Socrate, se da un lato egli è il rappresentante dell'ottimismo razionale, l'esaltatore della ragione, su cui fonda l'ordine etico (a Socrate, scrive, manca la volontà, l'ostinazione, per definire la colpa) (8), dall'altro (ed è questo lato che Kierkegaard mette particolarmente in risalto), con la sua problematica, la sua ironia, la sua « ignoranza », mostra i limiti della ragione stessa, e l'impossibilità di fondare assolutamente sulla sola ragione l'ordine etico, ponendo in tal modo l'esigenza della fede cristiana.

Ma qualunque aspetto del suo pensiero si consideri, Socrate rimane per tutti un simbolo e uno stimolo potente alla ricerca di quella vera sapienza che dà all'uomo, insieme alla fiducia nella propria ragione, la coscienza dei suoi limiti, e che è sintesi armonica di speculazione e vita.

Pistoia - Studio Generale Domenicano.

RAFFAELE VELA O. P.

* * *

IL VALORE DELLA LOGICA IN EDMONDO HUSSERL *

Nessuno può disconoscere oggi la vasta e profonda influenza, che la fenomenologia ha avuto sull'alta cultura del nostro tempo. Questa constatazione si rivela tanto più importante, quanto più si ferma l'attenzione sull'ambiguità fondamentale dei concetti metodologici, che sono alla base di questo nuovo tipo di ricerche. Ambiguità dovuta soprattutto alla non definibilità e quindi alla non comunicabilità delle nozioni di 'Erlebnis', di 'intuizione', di 'visione originalmente offerte', di 'coscienza pura nel suo essere assoluto', di 'riduzione fenomenologica'. Chiunque si dedica allo studio di opere di fenomenologi, concepisce fin dall'inizio un giustificato timore di non cogliere davvero ciò che l'autore ha avuto in mente, quando le ha scritte; questo timore rimarrà in lui sino alla fine e non potrà mai essere eliminato da motivi sufficienti.

Eppure bisogna riconoscere che qui, come in molti altri casi, proprio l'ambiguità dei concetti fondamentali è stata motivo di fecondità e di

(8) *La malattia mortale*, a cura di Meta Corsen. Ed. Comunità. Milano 1952, p. 109.

* Nel centenario della nascita di Edmund Husserl per ricordare il padre della fenomenologia, che almeno come atteggiamento è viva ed operante in alcune correnti della filosofia contemporanea, pubblichiamo questa comunicazione critica tenuta dal Prof. E. Rivero nella Settimana di Studio su « I valori dell'uomo » svoltasi a Napoli dal 26 febbraio al 4 marzo 1959.

(La Redazione)

larga influenza, perchè ha provocato innumerevoli ripensamenti e interpretazioni di quei concetti. Ma che cosa hanno in comune questi ripensamenti e queste interpretazioni, perchè possano valere tutti come convergenti nell'indirizzo fenomenologico? Hanno in comune una certa insoddisfazione per tutte le interpretazioni, il rifiuto di accettare come oggettività assoluta e definitiva tutte le costruzioni sistematiche della filosofia e della scienza e l'aspirazione a trovare la vera oggettività al di là di queste costruzioni, come condizione capace di fondare e giustificare tali costruzioni. La loro diffidenza verso le costruzioni e le interpretazioni è tale, che ritengono di non poter raggiungere ciò che desiderano, se non mettendo totalmente da parte ogni costruzione e interpretazione mediante una specie di *epochè*. A loro avviso questo procedimento è efficace, se riesce a isolare nella sua purezza una situazione speciale, che sarebbe la situazione primordiale, sulla quale e dalla quale avrebbero poi luogo tutte le costruzioni e interpretazioni più o meno artificiali delle scienze umane. Tale situazione essi chiamano *coscienza pura*, in quanto libera da ogni giudizio sull'esistente spazio-temporale.

In essa le stesse costruzioni scientifiche perdono la portata di realtà oggettive ma vengono assunte come fenomeni nella situazione coscienziale, come *Erlebnisse*. In quanto tali sono assolutamente indubitabili e sono quindi viste nell'aspetto della loro vera oggettività, risultano quindi fondate in una assolutezza indubitabile. Gli aspetti coscienziali delle costruzioni scientifiche rappresentano ciò che di oggettivamente e primordialmente valido è in esse.

Isolare tali aspetti è isolare quei *noemi*, che non sono nè trascendenti rispetto all'io, come supposero varie forme di realismo platonico attualistico, nè immanenti totalmente al soggetto, come pensò l'idealismo attualistico. Essi sarebbero delle *essenze* fornite di consistenza e validità oggettiva nella vita vissuta della coscienza.

L'Husserl è stato il primo a propugnare questo nuovo tipo di ricerche e, nonostante l'ambiguità dei concetti che ad esse presiedono, o forse proprio grazie ad essa, ha destato largo interesse, favorendo la graduale revisione dell'impostazione di più d'una scienza.

Personalmente egli si è dedicato, fra l'altro, all'esame fenomenologico della logica formale, nello sforzo di determinarne il senso e la validità radicale o, se vogliamo, *trascendentale*.

Sarà utile prendere brevemente in considerazione tale esame, sia per cercare i contributi che esso può dare al miglioramento dell'impostazione della stessa logica formale, sia per renderci conto delle reali possibilità del metodo fenomenologico.

Come si sa, l'Husserl aveva una buona preparazione di logica e matematica e prese parte attivamente a quel movimento di accostamento reciproco fra queste due scienze, che tanto successo riportava proprio nel periodo tra la fine dell'800 e l'inizio del '900. Fu proprio fra i lavori di Dedekind, di Cantor, di Russell, di Couturat e di Hilbert che s'inserì con significato diverso la sua « *Philosophie der Arithmetik: I Psychologische und Logische Untersuchungen* » (Halle, 1891).

In quest'opera egli era però piuttosto all'inizio della elaborazione del suo metodo e restava ancora alquanto legato al psicologismo.

Fu più tardi, quando ormai aveva raggiunto una piena consapevolezza del nuovo metodo fenomenologico, che prese in esame direttamente la logica formale, e quindi indirettamente anche i principi della matematica dal punto di vista trascendentale. L'opera in cui espose tali sue ricerche porta il titolo di « *Formale und Transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* » pubblicata nel 1929 nel *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* t. X pp. 1-298 e a parte presso Max Niemeyer, Halle 1929.

In quest'opera egli rimproverava (p. 3) alle scienze precisamente la mancanza di un principio di fondazione capace di unificarle proprio alla loro radice e, riconoscendo alla logica formale l'inconfutabilità dei suoi asserti e l'irrefutabilità dei suoi procedimenti, dichiarava (p. 9) di voler dare una « esplicitazione intenzionale del senso specifico della logica formale ». Nel far ciò egli presupponeva le precedenti ricerche sui rapporti fra la logica formale e la matematica formale condotte nell'importante opera dal titolo « *Logische Untersuchungen* » (Vol. I Halle, Niemeyer 1900; vol. II ivi 1901).

Ribadendo il principio da cui partiva la sua metodologia, ricordava che, impostando il problema del senso dal punto di vista della soggettività, non intendeva psicologizzarlo perchè « *i problemi del senso diretti dalla parte della soggettività... non sono problemi della soggettività umana naturale, dunque problemi psicologici, ma sono problemi della soggettività trascendentale* » (« *Formale und Transzendente Logik*, p. 11). Questa soggettività trascendentale a suo avviso dovrebbe rivelarsi in una evidenza (Einsicht) di portata soprapsicologica. « *Evidenza significa... l'effettuazione intenzionale del donarsi delle cose stesse* », ossia essa è « la forma generale per eccellenza della « intenzionalità », della « coscienza di qualche cosa » (p. 141).

E' palese non solo nell'opera in esame ma anche negli altri scritti di Husserl lo sforzo di definire il termine di 'evidenza' su cui fa leva tutta la sua metodologia, ma, come nelle due espressioni ora riportate, non è difficile notare ogni volta un vano aggirarsi fra verbalismi e immagini il cui senso filosofico rimane non indicato e quindi lasciato alla scelta di chi intende.

Effettivamente l'Husserl nella ricerca dei fondamenti coscienziali della logica, sui quali dovrebbe essere possibile una valutazione decisiva della logica in funzione dell'essere umano nella sua più genuina intimità, mentre si appella a qualcosa che deve valere per qualsiasi coscienza (p. 208), riconosce la necessità di partire dalla soggettività propria a ciascuno (pp. 208 ss). Ma, una volta postici nella soggettività nostra come io trascendentale che non fa parte del mondo (p. 210), non possiamo più uscire da esso e l'intersoggettività resta un problema insolubile o un postulato aggiunto al postulato dell'io trascendentale in maniera sempre convenzionale e non giustificabile.

L'Husserl giustamente capiva che il destino dell'oggettività è legato alla sorte dell'intersoggettività e, poichè la validità della logica formale

sta nella sua oggettività, essa sta e cade con l'intercomunicazione fra gli uomini. Ben a ragione, perciò, l'Husserl si è posto il problema dell'intersoggettività in sede di fondazione trascendentale della logica. Quando però egli affermava (p. 212) che « il mio psichismo è un'autooggettivazione del mio io trascendentale » e che quindi « il psichismo altrui rinvia anch'esso a un io trascendentale e allora a un io trascendentale estraneo al mio » poneva il problema della comunicazione in maniera insolubile: se l'altro è presente a me attraverso il suo psichismo nel mio psichismo e questo è solo un'autooggettivazione del mio io trascendentale, come posso io davvero attingere l'altro come altro e non come mia proiezione? Se ora l'altro perde la sua autonomia, anche l'oggettività come validità intersoggettiva svanisce.

Ma Husserl si appella a una evidenza nella quale l'altro è realmente altro come soggetto autonomo, in tal caso egli non soggiace alle conseguenze dei concetti ora criticati e procede al ritrovamento, che però a mio avviso rimane ingiustificato, di quella logica trascendentale che deve fornire il significato non solo della logica formale ma anche di ogni scienza. Tale ritrovamento avviene nella operazione trascendentale dell'io. Proprio in tale operazione trascendentale si deve trovare la soluzione del problema della verità, che la logica formale suppone risolto ma non può affrontare.

Il primo passo che l'Husserl compie allo scopo di andare alle radici trascendentali della logica formale, consiste nell'intendere il giudizio non come l'attribuzione di un predicato a un soggetto, ma come un'affermazione di esistenza applicata a una rappresentazione; quindi nel vedere la discorsività del giudizio come una sistemazione linguistica di un atto apofantico (cfr. paragrafi 12-22). Qui egli utilizza un punto di vista già presentato dal Brentano, elaborato anche dal Marty, dall'Hildebrand, dal Twardowski, dall'Höfler, e al quale si può avvicinare il punto di vista dal quale partiva il Calogero (in « *I fondamenti della logica aristotelica* » Le Monnier, Firenze 1927), quando criticava la logica aristotelica e opponeva la logica noetica (apofantica) a quella dianoetica (discorsiva).

Ma l'analisi dell'Husserl procede oltre: giacchè ogni coscienza è coscienza di qualche cosa, anche ogni giudizio è giudizio di qualche cosa; per questo il giudizio non si esaurisce nella soggettività, ma ha una portata oggettiva, quindi ontologica, non in quanto esprima in sé, ma in quanto esprime una validità data alla coscienza (cfr. « *Formale und Transzendente Logik*, pp. 52 ss.). Più tardi l'Husserl ha precisamente dichiarato che dicendo 'giudizio' s'indica « una essenza generale che, secondo la sua fondamentale struttura, è la stessa a tutte le tappe d'operazione logica in cui si presenta » (« *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik* », Akademie-Verlag, Praga 1939, Claasen und Goverts, Hamburg 1948 II ed. p. 59).

Per questa via egli sbocca in una ontologia formale come presupposto della logica formale ed esprimendosi in questa. Egli vede tutte le forme sintattiche, non solo quelle del giudizio, ma anche quelle che risultano da queste in stretta dipendenza dall'oggetto del giudizio. Egli vede nell'autoidentità costante dell'oggetto la ragione dell'unità e della

coerenza delle forme logiche succedentisi in una deduzione formale: gli atti di identificazione coscienziale dell'oggetto « sono sintesi che collegano giudizi a giudizi, per formare giudizi di grado superiore, sintesi per le quali... la forma «l'identico» entra nel contenuto significante e in modi diversi » (*Formale und Transzendente Logik* p. 100).

Il metodo, secondo il quale l'Husserl intende fondare il valore ossia la validità della logica formale, è lo stesso che egli propugna per la fondazione di ogni scienza: partire dal formale, per trovare l'oggettivo come suo presupposto, e nell'oggettivo trovare una intenzionalità soggettiva, per la quale e nella quale il formale stesso ha un senso per l'uomo nella sua intimità più genuina. Non c'è, infatti, oggettività che in funzione di intenzionalità, l'oggettività stessa nasce da operazioni intenzionali. L'operazione intenzionale del porre assoluto dà l'oggetto alla coscienza come verità di una esistenza linguisticamente espressa in un giudizio apofantico.

L'Husserl vuole qui indicare una genetica del giudizio, che sia capace di ricondurlo all'esperienza coscienziale prelogica: « *la teoria del giudizio primo in sè è la teoria dei giudizi evidenti e ciò che è primo in sè in una teoria dei giudizi evidenti* (e dunque in una teoria del giudizio in generale) *è il rinvio genetico delle evidenze predicative all'evidenza non predicativa che si chiama esperienza* » (p. 186). « E così ponendosi sistematicamente in questo cominciamento si può scoprire, partendo dal giudizio, che la certezza e le modalità della certezza, l'intenzione che presume e ciò che la riempie, l'esistente identico e il senso identico, il possesso evidente delle cose « in se stesse », la verità di esistenza..., la verità in quanto giustizia del senso..., che tutto ciò *non appartiene esclusivamente alla sfera predicativa come proprio ad essa, ma appartiene già all'intenzionalità della esperienza* » (p. 186).

In questo appello alla coscienza e all'intenzionalità la logica formale resta fondata, è giustificata la sua validità, è determinata la sua connessione col mondo delle cose.

Non si può negare però che la genetica di Husserl è tutta postulata e la sua verifica è affidata a una ineffabile e plurivoca riflessione, che ciascuno compie solo per sè.

Se la genesi di una forma logica può illuminarci sulla sua validità, sul suo senso e sul suo connettersi all'esperienza, non è meglio ricercarla con un procedimento più controllabile, quale può essere quello dell'epistemologia genetica?

Le ricerche di epistemologia genetica, che utilizzano un'attenta osservazione dei vari aspetti del comportamento umano e hanno i mezzi di controllare continuamente le varie conclusioni a cui giungono, non confermano la genesi delle forme logiche da una esperienza coscienziale dell'oggetto. Da esse risulta invece che l'oggetto si costituisce nell'esperienza secondo il costituirsi delle forme prelogiche e logiche. Queste, a loro volta, nascono come rappresentazioni mentali di costanze operative equilibrate, ossia di strutture funzionali in cui ogni operazione entra insieme alla sua reciproca e all'operazione nulla. Rappresentazioni mentali

di operazioni fisiche, le quali trovano il loro perfetto equilibrio sul piano della rappresentazione simbolico-formale.

In base a tali ricerche si può concludere che l'oggetto, come distinto dal soggetto e dagli altri oggetti, non è originariamente dato alla coscienza, ma si forma nella coscienza col formarsi della coscienza stessa, e ciò avviene mediante un processo che comincia con i movimenti disordinati e incontrollati del neonato, procede per selezione probabilistica dei movimenti più efficaci e per coordinazione di questi movimenti, si conclude nella rappresentazione mentale di tali coordinazioni. In tale rappresentazione le suddette coordinazioni sono contemporaneamente tutte presenti e non sono né turbate dalle difficoltà accidentali della realtà fisica né alterate dalle trasformazioni che il passar del tempo introduce in questa realtà. Così rappresentate, tali coordinazioni sono prima operazioni prelogiche, poi logiche, poi matematiche (l'oggetto viene perciò qualificato prima sul piano fisico e poi su quello mentale dalle operazioni fisiche e mentali, che su di esso si possono compiere).

Con questo preciso procedimento ha luogo l'astrazione delle forme logiche dalla realtà oggettiva, ma beninteso, non dalla realtà come un in sé totalmente estraneo a noi, né dalla realtà come uno stato di coscienza, ma *dalla realtà in quanto su di essa si esercita una nostra attività prima fisica e poi mentale prima inconsapevole e poi cosciente*. (Per una dettagliata esposizione di questo processo si veda il mio saggio « *L'epistemologia genetica e la formazione del concetto* » in Atti dell'Acc. Naz. di Scienze Morali e Politiche in Napoli, 1958). Grazie a questo procedimento la logica ha garantita la sua validità oggettiva e s'innesta sull'ontologia, anzi a mio avviso potrebbe essere intesa come il metalinguaggio dell'ontologia. La sua validità intersoggettiva deriva poi dal fatto, che lo sforzo di rappresentazione dell'attività fisica raggiunge il livello formale solo in un linguaggio e il linguaggio è collaborazione di più uomini al trattamento fisico o mentale di una situazione. Il livello formale si raggiunge perciò solo in questa collaborazione, e poichè l'oggetto si costituisce nella sua più netta oggettività solo al livello formale, cioè come argomento di funzioni logiche, si può dire che l'oggettività più genuina si raggiunge solo nella collaborazione mentale interumana.

E' così che a mio avviso risultano fondati il senso e la validità della logica formale senza bisogno di appellarsi a entità ineffabili. Che se anche in tale procedimento si fa talora menzione di queste entità, ciò è solo accidentalmente, esse non entrano nella teorizzazione dei fondamenti genetici della logica, restando questi costituiti dall'azione fisicamente posta, che tutti possono osservare, controllare e vivere.

Napoli - Università.

EMMANUELE RIVERSO

* * *

PERSONA UMANA E DIALETTICA

Il concetto di buona fede, su cui si è sempre di più insistito per giustificare l'accesso alla salvezza di coscienze estranee ad una determinata comunione di fedeli, richiama l'attenzione sul contrasto che sorge fra il valore irripetibile della umana persona e la necessità dialettica che costituisce l'essenza dell'assoluto. Tale concetto, nella mente di coloro che sono disposti a tenerne conto, implica una coerenza di sentimenti e di azioni a principi ritenuti validi dalla coscienza che agisce. Il metro, quindi, per misurare il valore dell'azione di ciascuna coscienza non sta fuori della coscienza stessa, perchè «*ex abundantia cordis os loquitur*», e niente è più individuale del sentimento, nei suoi gradi di durata, di intensità e di espressione.

Questa constatazione, che sembra pacifica e perfino troppo ovvia, trova la sua immediata e spesso violenta smentita sul piano del sistema, filosofico o politico che sia. Il sistema si svolge con una sua coerente dialetticità che si deve porre come determinismo logico. Deriva da ciò la vanità di quanto non venga a coincidere con la esigenza del sistema stesso; e ciascun pensatore o storico o uomo politico, che ha bello e chiaro nella mente il sistema, deve eliminare tutto ciò che ritiene negativo, cioè, a suo modo, irrazionale.

Questo contrasto fra il valore del singolo di fronte a se stesso e di fronte a Dio ed il suo valore di fronte a qualsiasi altro uomo, inteso questo come attività sistematizzante, rende più evidente il contrasto fra l'individuo-persona e la dialettica. E, a questo proposito, sembra assai importante un'affermazione del Croce, contenuta in uno scritto del 1951, un anno prima della sua morte. «A me sta in mente — affermava il Croce — che i filosofi, se potessero risorgere dalle loro tombe, leverebbero una vivace protesta contro i loro storici, e non senza fondate ragioni» (1).

Lo storico, infatti, non può non procedere per sistemazione, in cui ciascun personaggio deve pur ridursi, di volta in volta, a tesi, antitesi o sintesi, oppure all'orma più o meno vasta di un massimo fattore nella esecuzione di un piano provvidenziale. Vedere in che modo ciascun uomo e la sua azione si dispongano nel divino sistema, fu già indagine di Sant'Agostino, e resta sempre l'impegno dello storico che parte da una trascendente provvidenza. La difficoltà che bisognò superare, e che tuttavia è sempre risorgente, quando ci si ponga sul terreno della trascendenza divina, intesa come assoluta razionalità, più che come amore, è il rischio della completa vanificazione della libertà e, quindi, dell'autentico valore di ciascuna persona in un sistema di prescienza divina.

Sottrarre la creatura umana alla predestinazione, concetto incompatibile con quello di redenzione e di umana libertà; farla sfuggire alla

(1) Croce: *Indagini su Hegel*, p. 38.

necessità logica del logos e riconoscere in essa la possibilità di una creazione di valori, al di là di ogni conformismo ad un piano predeterminato, fu l'aspirazione entusiastica del rinascimento e, nel suo più vivo senso, del cristianesimo; e fu poi l'esigenza, su un piano più intensamente religioso, del Pascal e, quindi, di tutta la rivoluzione romantica. Reso però l'assoluto da trascendente immanente e identificato, con l'idealismo, l'atto umano con l'atto divino, ci si trovò di nuovo, e per altra via, di fronte alla vanificazione dell'umana persona, posta come transeunte fenomeno di uno spirito assoluto. Così, in modo anche più rigidamente coerente, lo spirito del sistema, che è proprio della storia, assorbiva l'individuo-persona.

L'opposizione esistenzialistica alla dialettica del sistema, per salvare la persona, si è avviata per due strade: quella atea e quella teistica. Se la seconda corrente tenta di salvare il valore della persona nel rapporto di amore fra l'uomo e Dio; la prima, quella atea, è venuta a rappresentare più la coscienza di una vera e propria crisi, anziché il tentativo di soluzione del problema della umana persona. L'essere per il niente o l'essere per la morte non solo non salvano il valore della persona, ma ne rendono più esasperata ed angosciata la temporalità.

Il rapporto uomo-Dio, temporalità-eternità, particolare-universale si è quindi acutizzato non solo attraverso l'esistenzialismo ateo, ma anche attraverso l'ultima fase del pensiero del Croce, in cui il nesso dei distinti, cioè delle quattro categorie, si pone come vitalità o individualità da una parte, e universalità dall'altra; si tratta allora di due realtà: una inferiore, la vitalità o l'individuo, e l'altra superiore, la spiritualità. Ritorna l'uomo come dialettica di corpo ed anima, come opposizione di natura e spirito. « Si potrebbe dire », afferma uno dei più acuti e fedeli interpreti del pensiero crociano, Carlo Antoni, « che l'individualità si sia vendicata per il suo mancato riconoscimento iniziale, costringendo alla fine il vecchio pensatore, che l'aveva trattata come « un gruppo di abiti », a sconvolgere il suo sistema ». E più oltre continua lo stesso Antoni: « A suo tempo Croce aveva sacrificato l'individuo alla categoria, ma ora è proprio l'individuo che mette a repentaglio la categoria » (2).

Si riacutizza, quindi, l'opposizione fra l'individuo e l'universale, giacché non si riesce ad inserire la persona nello schema dialettico se fra un individuo ed un altro, sul piano della responsabilità morale e della creazione artistica, non c'è alcuna mediazione. Ogni coscienza morale, in termini diversi, si crea da sé e si completa in sé, senza alcuna mediazione, del tutto refrattaria, quindi, ad una processualità dialettica universale, in cui, necessariamente, nessun momento si pone come assoluto; mentre il valore della persona si pone solo e proprio come assoluto. Di qui la sua incommensurabilità e l'ammonimento di Gesù: « Non vogliate giudicare ».

L'incommensurabilità dell'individuo-persona è il concetto centrale del Cristianesimo, che, riportando lo spirito sul piano dell'amore, lo ha riscattato dal determinismo dialettico; giacché, fra tutte le religioni, solo il Cristianesimo fonda la sua forza sulla incommensurabilità e irripetibilità dell'umana persona. Nel Vangelo non è possibile alcuna dialettica.

(2) C. Antoni: *Commento a Croce*. Neri Pozza editore, Venezia 1955, p. 107.

Testimonianze continue sono nel Vangelo per smentire la dialettica, intesa come sistema di determinismo logico.

Si è dovuto ugualmente estromettere la dialettica dalla vita della fantasia e del sentimento, cioè dalla rappresentazione poetica; o, per meglio dire, si è dovuto parlare di una interna dialettica nella creazione di ciascun'opera d'arte; come si è dovuto parlare di una interna dialettica nello sviluppo, cioè nella creazione di valori, di ogni umana persona. La durata reale del Bergson, il suo concetto di religione dinamica stanno a confermare quell'interna dialettica nell'intimore vita della coscienza, che resta così repellente ad ogni sistema. E chi vuol penetrare nell'opera d'arte deve pur essere preso nell'incantamento, nella connessione dei sentimenti fatti colori e suoni, del poeta; e chi volesse penetrare nella formula logica di un filosofo dovrebbe pur rivivere l'interno travaglio delle sue esigenze logiche o etiche; ma chi volesse poi comprendere, o ritenere di comprendere, lo svolgimento storico, potrebbe fare a meno dell'individualità di ciascuna persona e tener conto dell'esteriore connessione logica dei fatti, quasi fossero staccati dagli individui e resi impersonale espressione di una o di un'altra categoria.

Lo sviluppo dialettico dei sistemi filosofici sembra invece provare proprio l'urgenza del valore dell'individuo-persona. Ma questo valore non si può fondare se l'uomo non viene posto esclusivamente in rapporto di amore, e quindi di libera creatività, con un assoluto trascendente. E' proprio della natura dell'amore escludere ogni determinismo. Al di fuori del rapporto uomo-Dio, come carità, non c'è altra possibilità di salvare l'autonomia dell'umana persona ed il suo valore assoluto. Nel rapporto di amore nessuno dei due termini è condizionato dall'altro; si tratta di una vera unità-dualità, in cui quanto più ciascuno dei due termini è se stesso, come autentico valore, tanto più vivo e distinto è il rapporto di amore, tanto più forte è il progresso dell'iniziale *societas*. Questa si isterilisce e muore solo se uno dei due termini cessa di essere se stesso e si pone come copia dell'altro.

Ora l'inesauribilità dei sistemi filosofici o, come ritengo più proprio, dei predicati filosofici, esprime l'inquietudine dell'umana persona in cerca dell'assoluto universale. Sarebbe un ben misero giuoco se queste inquietudini dovessero risolversi nella vanificazione del fenomeno. E tale sarebbe la sorte dell'umana persona se la storia dovesse avere il suo significato in se stessa. Ma la diversità stessa dei sistemi filosofici rappresenta l'individuale ricerca della verità. E, nell'opposizione fra persona e sistema, chi, nel corso della storia umana, ha dovuto sempre soccombere è stato il sistema; e, sebbene quest'ultimo abbia spesso fatto ricorso all'argomento della forza fisica, pure il diritto della persona umana è riuscito a sconvolgere lo schema politico o filosofico, per cui era stato pur detto, da coloro che si erano adagiati nell'inerzia del pensiero: «*hic manebimus optime*».

Quando Emanuele Kant notava che solo per la matematica e per la fisica non si provocavano contrasti di idee, ma concordia di vedute e di intese, al di là di ogni razza e di ogni credo religioso, non teneva conto che per una realtà infinita, Dio, non c'è che un solo sistema: la inesau-

ribile diversità dei sistemi. Per quanto, infatti, ogni pensatore si impegni a dare la sua formula logica, e per quanto, per le formule più comprensive e profonde, sia sempre pullulata una ben agguerrita patristica per conservare in forzieri dommatici la verità fatta eterna ed immutabile, tuttavia sempre la verità stessa è risorta dal sepolcro e si è ricongiunta agli uomini.

E' stato perciò sempre facile trovare in ciascun sistema la insufficienza, finchè la stessa ragione umana si è convinta della inesauribile insufficienza dei sistemi. Prima di giungere, però, a quella che può essere considerata la conquista più alta dell'umano pensiero, e che è stata tuttavia atto di profonda umiltà, molto sangue e lacrime e ostinata persecuzione è costata all'umanità la pervicace sicurezza che la realtà tutta fosse riducibile ad un giudizio analitico nel quale il predicato, o sistema filosofico, avesse senza residui espresso il soggetto, cioè Dio o la realtà.

Tuttavia la inadeguatezza del predicato al soggetto o del sistema alla realtà, e in particolar modo alla umana persona, è stata di volta in volta notata o, nello sviluppo del tempo, dallo stesso formulatore del sistema, o da altri in contemporanea azione o in successione di tempo. Tale fenomeno, costante nel pensiero umano, è ben lungi dal potersi giustificare ricorrendo al concetto dello sviluppo dialettico, giacchè la ribellione è un potenziamento della persona ed è in funzione esclusiva della persona e questa, in uno sviluppo dialettico cosmico, dovrebbe essere nello stesso tempo fine e mezzo. Ora quanto ripugni alla persona essere abbassata sul piano della strumentalità, cioè sul piano della contingenza fenomenica, sembra assolutamente provato dalla stessa inesauribilità dei sistemi filosofici.

Il concetto, quindi, di sviluppo dialettico se risponde bene ed è produttivo per lo sviluppo del pensiero del singolo, cioè se è la essenziale natura della genesi e del fieri di ciascun sistema filosofico, risulta insufficiente ed arbitrario, quando si vogliano commensurare gli incommensurabili sistemi, cioè le incommensurabili persone, con la pretesa di poterle disporre in connessione dialettica. Tale tentativo è risultato invece sempre un ulteriore, originale sistema filosofico, con cui una particolare coscienza, riducendo a soggetto di indagine tutte le altre formule logiche, le riassorbe nelle sue personali esigenze, riducendo, trasformando, rifiutando e, comunque, soggettivizzando le altrui formule logiche.

La connessione dialettica si presenta, in questo caso, come un mezzo necessario per abbracciare, per insufficienza ed economia di forze mentali, il complesso ed inesauribile succedersi dei sistemi, o predicati filosofici, tanti quante le singole operanti coscienze. Capita così che ogni storico o studioso di filosofia crede di darsi pace quando sia riuscito a porre sotto un comune denominatore, o in una particolare sistemazione, il fenomenizzarsi filosofico delle umane esistenze. E mentre è sembrata una conquista non più discutibile la constatazione che non è possibile una storia della poesia o della produzione artistica, perchè le autentiche espressioni poetiche, da Omero ai nostri giorni, non si lasciano ridurre ad una connessione dialettica, in cui ciascuna opera condizioni e sia condizionata, perchè si cadrebbe in un inevitabile determinismo meccanici-

stico; si ritiene possibile, anzi inevitabile, una connessione dialettica dei sistemi filosofici. Sicchè, mentre a ciascun poeta ed artista è riconosciuta una inconfondibile ed autentica ed irripetibile voce e figura, e non sarà mai possibile sentire ciascuna particolare creazione poetica sentir viva la persona dell'artista o del poeta, nella sua molteplice fenomenizzazione, nel pensiero filosofico sembra possibile una connessione condizionante i pensatori, in modo da ritenere di non poterli intendere senza porre ciascuno in connessione dialettica con i precedenti e con i susseguenti; sì che i Sofisti non si intendono senza i Naturalisti, e Socrate senza i Sofisti e i Naturalisti, e Platone senza tutti i precedenti. E così per Aristotele e per San Tommaso e per Cartesio e per Hegel e in tutta la storia del pensiero sino ai nostri giorni. E' come se ciascun pensatore, nel paragone crociano, fosse il chirurgo che, sentendosi venir meno, porgesse il bisturi al discepolo dicendo: continua tu. C'è quindi una continuità di opere e una condizione di atti. Il fatto è che il discepolo, nel campo filosofico, comincia daccapo e, nonchè continuare l'opera intrapresa dal maestro, attua una critica eliminatoria di ciò che è vivo e di ciò che è morto; in altre parole rifà l'edificio o rifà il sistema.

Ora il fatto troppo evidente che ciascun pensatore si ponga come antitesi e superamento della tesi dei predecessori, e non se ne trovi nessuno che non cominci dalla *pars destruens*, induce lo storico della filosofia a considerare i pensatori stessi come fenomeni o pensieri di un Logos cosmico. E, come nel funzionare del pensiero, i pensieri stessi si condizionano reciprocamente e ciascun pensiero non è possibile che in funzione di tutti gli altri, cioè in funzione dell'intero, organico discorso, così, si è logicamente concluso, nel discorso cosmico, cioè nel fenomenizzarsi dialettico del principio, spirituale o materiale che sia, è assurdo e perfino sa di ingenuo candore, parlare dell'immortalità di ciascun pensatore, nel senso cristiano dell'immortalità dell'anima. E se nella poesia le ansie del poeta e le sue speranze e delusioni sono vive ed eterne e parte integrante della sua persona, le inquietudini, le illusioni e gli errori di ciascun filosofo, ed il suo unico ed irripetibile valore, si riducono alla connessione dialettica, la quale segue un suo ritmo eterno ed impersonale.

E ai nostri giorni è rimasto esemplare il modo come Benedetto Croce riuscì a distinguere in Hegel ciò che è morto e ciò che è vivo; e clamorosi ugualmente sono rimasti i riusciti o falliti tentativi di riforma della dialettica hegeliana. Ora siamo in attesa che ci si mostri ciò che è vivo e che è morto in Croce e in Gentile e in Heidegger e in qualunque altro più o meno importante pensatore. E ciò solo per esemplificare, perchè Marx si comportò alla stessa maniera con Hegel e con Feuerbach e San Tommaso alla stessa maniera con Aristotele. Ciascuno non già che abbia innestato il suo sistema su quello del predecessore o dei predecessori, ha dovuto sempre fare all'inverso, ha incastrato cioè il sistema precedente o i sistemi precedenti nel proprio, e dove è stato possibile l'assorbimento logico ha parlato, con minore o maggiore degnazione, di ciò che è vivo, e dove l'autore preso in esame è rimasto refrattario ha deciso di ciò che è morto.

Questo universale fenomeno, non che provare una cosmica forma discorsiva dialettica, prova una insopprimibile e perfino procustea smania di formulare il proprio sistema filosofico, che è l'espressione dell'intera vita, cioè di tutta la irripetibile personalità più o meno potente del pensatore, il quale si pone inevitabilmente come coscienza morale. Quello poi di ridursi a coscienza morale è destino a cui non sfugge nessun animale ragionevole, per quanto animaloide egli voglia essere e per quanto rinunciatario egli voglia apparire al diritto di esprimere un suo autentico giudizio intorno alla realtà, cioè un suo predicato filosofico. Siamo nel campo meraviglioso dei valori morali, nel quale il *sì*, il *no* ed il *ni* sono ugualmente chiari ed eloquenti e passibili di responsabilità.

Ora se, nel fenomenizzarsi logico dell'uomo, ciascun pensiero è solo in funzione del discorso, è troppo pericoloso concludere che nella storia umana ciascuna persona sia solo in funzione del fenomenizzarsi dialettico dell'assoluta realtà cosmica e, con inevitabile conseguenza, in funzione del fenomenizzarsi dialettico della società o dello stato. E a tali logiche, ma paradossali, conseguenze conducono i diversi relativismi e materialismi dialettici e storicismi.

Sembra quindi che si debba chiamare in causa la stessa dialettica, non per tornare ad uno sterile misticismo, ma per constatare fino a che punto la macchina dialettica, mossa dall'uomo, abbia poi stritolato, sul piano inclinato del suo determinismo logico, la stessa persona umana, che pure aveva dato alla dialettica nascita, vita e valore.

Dialettica e persona restano quindi in antitesi. La deterministica coerenza del sistema fa procedere ed avanzare la dialettica con la forza di un cieco meccanismo. L'uomo-persona, che pure ha creato liberamente il sistema, rischia poi di rimanere vittima dello spirito del sistema, che tanto più diventa minaccioso e pericoloso quanto più sfugge al controllo della coscienza libera e finisce nelle mani del fanatico. La dialettica della triade hegeliana: diritto, moralità, eticità conduce allo stato totalitario e la grande idea di Hegel è stata già tradotta in azione, e il costruttore di tale opera d'arte ha tenuto conto e si è servito sempre più di materiale umano che di persone e di singoli popoli. Così, in antitesi ad un individualismo disgregatore ed antisociale, conseguenza di un deteriore romanticismo, si è affermata nella prima metà del secolo ventesimo una serie di rivoluzioni politiche, che sono legate ad una comune idea e mosse da uno stesso determinismo dialettico: l'individuo è subordinato alla società statale; l'individuo è come la cellula di un organismo o come la minuscola ruota di un complesso ingranaggio. Questa idea semplicissima, che ha una sua parte di verità, ha deliziato e delizia alcune parti dell'umanità con la robusta coerenza della forza fisica. Una persuasiva dimostrazione di questa coerenza dialettica era stata pur data dalla borghesia in tutto il secolo decimonono. L'uomo d'affari, specialmente in America e in Inghilterra, dimostrò già, con impegno e decisione, il determinismo dialettico delle leggi economiche. Il principio che gli affari sono affari capovolgeva la seconda legge della morale kantiana e considerava la propria e l'altrui persona come mezzo e non come fine. Poi le leve del dialettismo economico passarono nelle mani di uomini politici. La borghesia faceva uso

ed abuso della forza ma ancora, con pudore, non l'aveva santificata. Invece la coerenza dialettica dell'uomo politico creava la mistica della forza, che si andò e si va variamente fenomenizzando; e spesso, nella civiltà umana, la mistica si è armata della forza. In tal modo l'astratta ed ingenua coerenza con cui è stata di volta in volta applicata la dialettica da parte di uomini sprovveduti di coscienza filosofica, cioè di coscienza umana, ma sufficientemente dotati di presunta infallibilità, ha esaltato questa o quella categoria dello spirito umano, abbassando le altre ad inferiori gradini o sovrastrutture ideologiche. In un modo o in un altro chi faceva e chi fa le spese, attraverso umiliazioni, dolori e morte, dei sistemi totalitari, sempre coerentemente conseguenziari e dialettici, è la persona umana, alla quale già Sofocle, per bocca di Antigone, prestava le parole per la difesa della legge non scritta se non nel cuore dell'uomo: « Non Giove nè la giustizia degli dei inferi sono autori di quella legge, ed io penso che tu, o mortale, non hai la potenza di sopraffare con i tuoi editti le alte e non scritte leggi, che non sono di oggi nè di ieri », ma di sempre.

Salerno - Liceo Scientifico Statale.

ANTONIO MUNNO

* * *

« I PROBLEMI DELL'UOMO
NEL MONDO CONTEMPORANEO »
ALLA SETTIMANA DI STUDIO DI COSENZA

Sul tema generale « *I problemi dell'uomo nel mondo contemporaneo* », dal 13 al 18 Gennaio 1960 nel Salone della Camera di Commercio a Cosenza si è svolta una riuscita Settimana di Studio, organizzata dal Centro Italiano di Studi Scientifici Filosofici e Teologici e dall'Associazione Poeti e Scrittori Cattolici, di cui è Presidente S. E. l'Arciv. Mons. A. Calcara.

Alla presenza di tutte le Autorità della città di Cosenza e di un numeroso pubblico di professionisti, studiosi e studenti, il giorno 13, dopo una breve presentazione del P. Benedetto D'Amore, Direttore del Centro, S. E. Mons. Aniello Calcara, Arcivescovo di Cosenza, ha aperto la Settimana con una opportuna e luminosa *Introduzione*. Partendo da una constatazione storica, dal fatto cioè che Cosenza è una città tradizionalmente filosofica, in quanto patria di B. Telesio e sede di un'Accademia che ha coltivato sempre studi superiori ed alte manifestazioni dello spirito, egli constata l'opportunità d'una Sezione del Centro che accolga in questi incontri gli amatori della verità. L'illustre Presule si sofferma indi, con felici spunti, ad illustrare i temi particolari della Settimana.

Il Prof. Mario Donadoni, scrittore e critico letterario, ha trattato poi

brillantemente il tema: « *I valori dell'uomo nella poesia e nel teatro contemporaneo* ».

Iniziando dal dualismo in cui è oggigiorno intesa l'arte, e cioè nell'impegno extraumano o nell'impegno che porta alle ragioni umane, ha puntualizzato il valore e il non valore che ne deriva. Le teorie, i problemi, le dottrine inseriti nelle poetiche e nella drammaturgia contemporanea, portano alla confusione e all'equivoco, alla non poesia, al non teatro.

La poesia, in rivolta con quella di ieri, tutta cause e motivi antropocentrici, polarizzati più attorno all'individuo che all'uomo, distacca il poeta dalla contemplazione delle cose indispensabili al nucleo vitale del fantasma poetico. Natura, amore, ideali civili, ragioni supreme, vengono esclusi dal mondo dell'ispirazione moderna per la ricerca ostinata ed esasperata di strade nuove, di cause sociali e materiali, fuori del valore musicale ed assonante della parola, in una voluta dissonanza, per la riduzione freddamente essenziale. Si è giunti all'avvilimento dei valori umani. Non tutta la poesia contemporanea è così, ma la maggior parte segue l'avventura negativa dei valori umani. E' preferito e ricercato il difficilismo, la dialettica più che l'estasi lirica, l'intellettualismo più che la partecipazione del sentimento che scalda e ravviva la poesia.

Come nella poesia, così nel teatro. Dopo la reazione al teatro borghese, romantico, di poesia, è subentrato quello metafisico, surrealista, esistenzialista e realista. Le derivazioni speculative e scabrose da Freud, Kafka, Jung, Heidegger, portano il teatro all'impegno estremamente raziocinante, dialettico.

Esemplificando derivazioni ibseniane e pirandelliane, con rilevante interpretazione di alcuni passi del « Brand », del « Peer Gynt », dei « Sei personaggi », di « Lazzaro » e precisando l'orientamento drammaturgico di O' Neill, di Wilder, di Mac Leiss, giù, fino a Viola e Fabbri, Mario Donadoni ha messo in rilievo quanto e come nei grandi drammaturghi i valori umani siano stati e siano sempre posti in rilievo, sentiti, trattati con profonda e commossa umanità. Il teatro dei problemi, del pensiero, non deve vincolarsi alle strettoie esclusive della sola dialettica e delle questioni filosofiche. Il teatro deve essere teatro e spettacolo. Quando manchino queste due potenti leve, non è più teatro, sono argomenti da trattarsi su testi di filosofia.

Analizzando il teatro di Sartre e di Camus, definì esperimenti teatrali le loro opere, mentre Claudel, Eliot, ed altri, palesano la forza e la virtù del teatro. Le sconcertanti argomentazioni sartriane, di Jonesco, di Brecht, alcune di effetto, col mordente corrosivo della distruzione dei valori umani, portano alla disfatta, alla desolazione, all'esasperazione. Le opere che trattano dell'amore, del dolore, di Dio, dell'uomo posto fra gli uomini, son quelle che pur mancando ai clamori del breve quarto d'ora della novità per la novità, resistono al tempo e all'esigenza della critica, oltrè all'esigenza vera e concreta dell'arte.

In un tempo di sopraffazione dialettica e ideologica, spesso di parte, Mario Donadoni ha affermato che da sola la dialettica non basta, nè al teatro nè alla poesia nè alle altre arti in genere. La riproduzione della

realtà, quella d'un fatto di cronaca, la ricerca dell'espressione pura, non riescono a darci vero teatro e vera poesia. Realtà, fantasia, logica, sentimento, dialettica, poesia sono i termini distinti che se uniti come esseri generanti creano ogni forma d'arte. Occorre chiarezza e sintesi, pensiero e sentimento per rispondere all'esigenza ed all'attesa delle nuove generazioni. A cosiffatta chiarezza contribuirà una tecnica che non proceda su binari opposti alla semplicità e respinga l'assurdo di voler realizzare l'extraumano, adeguandosi ai problemi, al gusto, all'intelligenza dell'uomo che vive e intende. Il fatto artistico è un fatto anche umano. I lavori di poesia e di teatro crescono di intensità e di statura in proporzione all'interesse che dimostrano per ogni aspetto dell'uomo, mirando sempre ai valori più nobili e più alti. Solo allora l'uomo non è più solo e riemerge dai conflitti e dalle insidie interiori, non è più *nessuno*, è *uno*, è *centomila*.

Anche per la poesia, come per il teatro, Mario Donadoni arricchì il discorso con la recitazione di passi intelligentemente scelti dai vari poeti italiani e stranieri, soprattutto contemporanei.

Il Prof. Benedetto D'Amore O. P., Direttore del Centro, ha tenuto il giorno 14 la seconda relazione sul tema « *L'uomo nell'esistenzialismo e nello spiritualismo contemporaneo* » dando una visione panoramica delle nuove correnti filosofiche.

Dopo una esposizione delle cause e delle circostanze da cui è nato e si è sviluppato l'esistenzialismo, come reazione al razionalismo di Cartesio e di Kant e all'idealismo di Hegel, al pensiero assoluto che pretendeva il dominio totale della realtà e della verità, e come ricerca, negli elementi emotivi, irrazionali, infrarazionali, d'una via d'accesso ad una più reale e concreta filosofia, il relatore distingue ed esamina tre generici tipi d'esistenzialismo: l'esistenzialismo fideistico, l'esistenzialismo metafisico, l'esistenzialismo romantico.

Dell'esistenzialismo *fideistico* fan parte Kierkegaard (che alla storia o eventi della sua vita aggiunge la dottrina delle sue tesi del valore assoluto della fede, del peccato originale, della rinuncia al finito, della valorizzazione del singolo di fronte alla socialità), Barth (per cui Dio è totalmente estraneo all'uomo, e le stesse parole umane acquistano un significato mediante il linguaggio teologico, che ha valore solo nella fede e attraverso la fede), Jaspers (il quale al fideismo aggiunge lo scetticismo, in quanto ogni visione del mondo è fede, che a sua volta è condizionata dal dubbio e dall'incredulità, e in quanto tutta la sfera in cui si articola l'uomo per orientarsi nel mondo — scienza, morale, religione, arte, economia, politica, filosofia — non manifestano altro che conflitti di fede).

L'esistenzialismo *metafisico* ci è dato specialmente dalla posizione di Heidegger, che vuole arrivare alla scoperta dell'essere attraverso una analisi dell'uomo nei suoi rapporti con il mondo delle cose e con gli altri uomini, con cui sperimenta tutta la banalità di un'esistenza inautentica e anonima, per giungere infine con il concetto dell'angoscia alla rivelazione del nulla e dell'essere, e con la visione dell'ultima possibilità, della morte, alla concezione di un'esistenza autentica.

L'esistenzialismo *romantico* è rappresentato da Kafka, Camus e, in

particolar modo, da Sartre, che porta agli estremi le premesse esistenzialistiche, nel senso del rifiuto di qualsiasi significato e valore di esse per l'uomo e indi con l'affermazione di un esistenzialismo doppio e insignificante e con la negazione di Dio e di ogni virtù e valore positivo umano. Vengono così capovolte e distrutte la trascendenza, la coesistenza e la stessa esistenza dell'uomo.

Una esposizione sommaria dello *spiritualismo* è stata fatta attraverso l'esame dei motivi fondamentali delle filosofie di Scheler, Bergson, Blondel, Marcel, Sciacca.

Per Scheler i veri valori sono quelli spirituali, e l'essenza dell'uomo consiste nella sua ordinazione a Dio (pur rifulgente nelle creature) attraverso l'amore, motivo fondamentale d'ogni valore.

Bergson, che nel « cambiamento » vede l'unica realtà degna dell'unica valevole conoscenza dell'uomo, cioè dell'intuizione, applicando questo principio alla religione dinamica, in quanto nel misticismo verrebbe dall'uomo sperimentata con l'amore la vera unione con il Dio dei cristiani, svaluta ogni altro valore umano e ogni conoscenza razionale.

Con il metodo dell'immanenza Blondel cerca di fissare il punto d'incontro della filosofia con la fede nel soprannaturale. Dopo cinque secoli di vani tentativi della filosofia per rendersi autonoma, dopo il riconoscimento del proprio fallimento, della insufficienza o inadeguatezza a cogliere ciò che lo spirito umano desidera e vuole, la filosofia si ferma alla soglia del divino, alla conoscenza dell'esistenza di Dio. Il vuoto da essa lasciato è colmato dalla religione, dal soprannaturale, mediante la Rivelazione della Trinità, della Creazione, del Verbo, di Cristo mediatore. Blondel insiste molto su questa necessaria unione tra filosofia e religione, mediante un'integrale esperienza dell'uomo, la quale, oltre che conoscere, è soprattutto agire, è cioè credere, amare, sperare. Sulle rive del Giordano si compie ogni giustizia.

Marcel, pur partendo da premesse esistenzialistiche, tenta il recupero dei genuini motivi e significati del Cristianesimo attraverso un vivo ripensamento, una geniale, per quanto discutibile, interiorizzazione, attraverso cioè l'esame del nostro profondo, che egli chiama « mistero ontologico ». Così, mediante l'esperienza affettiva e religiosa della fedeltà, della speranza e dell'amore, parlando a Dio (non parlando di Dio), egli riscopre e valuta il senso della trascendenza. Considerando la corporeità, aperta ad orizzonti spirituali e come mezzo di comunicazione con gli altri, e la libertà come qualcosa che è al di dentro dell'essere libero quasi atteggiamento di spontaneità, di semplicità, di ingenuità, Marcel pensa di fondare la categoria dell'esistenza. La coesistenza sarebbe realizzata attraverso l'esperienza dell'amore, con cui cesserebbero i problemi, le interrogazioni, le ansie, i sospetti, generando un rapporto di reciproca creazione. Concezioni spiritualistiche non lontane dalla concezione marcelliana sarebbero quelle di Lavelle e di Le Senne.

Una espressiva pagina del Prof. Sciacca sulla coesistenzialità del corpo e dello spirito nell'uomo, sul loro reciproco continuo influsso, sui loro infiniti bisogni, sulla loro radicale indigenza, sulla necessità della trascendenza, chiude l'esposizione della visione panoramica del mondo filo-

sofico moderno più vivo e più impegnato presentata dal Prof. D'Amore. Il giudizio critico sull'esistenzialismo e sullo spiritualismo è rimandato ad una prossima conferenza.

Nella terza relazione sul tema « *Il lavoro nella vita dell'uomo* », il giorno 15 Gennaio, fondandosi sul principio che « la storia è maestra di vita » e che essa contiene perciò un insegnamento ineguagliabile per quanto di positivo e di negativo, di giusto e di errato comporta ogni problema umano (cosa trascurata dai moderni), il Prof. Giuseppe Mira, Ordinario di Storia Economica all'Università di Cagliari, da storico indaga nei tempi il fenomeno del lavoro nella vita umana, in special modo nella elaborazione dottrinale del Cristianesimo e della Chiesa Cattolica.

C'è un principio immutabile: « l'uomo per vivere deve lavorare ». In realtà nel mondo antico, prima della venuta di Cristo, a parte il fenomeno della schiavitù che era un vero e proprio status giuridico, il lavoro manuale era considerato un fatto vile, e l'attività lavorativa non aveva alcun valore. Passi di Plutarco, Luciano, Cicerone attestano questo senso di svalutazione e di disonore attribuito al lavoro, questo marchio riservato anche agli artigiani, che costituivano nel mondo romano la plebaglia, la faex urbana, secondo l'espressione di Cicerone. Non mancano casi nel mondo antico in cui viene proclamata l'uguaglianza degli uomini (come presso i Sofisti in Grecia e gli Stoici e Seneca a Roma), ma son casi isolati; in genere il lavoro veniva allora considerato come attività indegna dell'uomo.

Cristo, con la sua vita e la sua dottrina, porta una innovazione fondamentale nella concezione del lavoro, una eccelsa riabilitazione del lavoro umano. Lavoratore egli stesso, sceglie i suoi apostoli e collaboratori tra i lavoratori, e impronta il suo insegnamento su parabole e similitudini che hanno sempre riferimento diretto o indiretto all'attività lavorativa, e in special modo all'attività agricola, dove appare in forma più concreta la fatica e lo sforzo del lavoratore. Per es.: le messe abbondanti e gli operai insufficienti, le pecore smarrite che il pastore deve rintracciare, il seminatore che getta la semente, il granello di senape, il fico maledetto, il padre che assolda i vignaiuoli nelle varie ore del giorno, il padrone che pianta la vigna, ecc.

Le idee contenute nel Vangelo sul lavoro, che si estende ad ogni lecita attività dell'uomo, sono assimilate dagli Apostoli e Discepoli di Cristo. S. Paolo ha una completa dottrina sul lavoro nella II Lettera ai Tessalonicesi, ed è suo il celebre aforisma « chi non lavora non mangi ».

La dottrina evangelica e degli Apostoli si occupa anche del compenso secondo giustizia [« l'operaio merita il suo nutrimento » (*Matteo X*, 10), « l'operaio ha diritto alla sua mercede » (*Luca X*, 7), « l'agricoltore che fatica deve essere il primo ad avere la sua parte di frutti » (*II a Timoteo II*, 6)], della mercede secondo i bisogni e secondo il diritto alla sufficienza dei mezzi di vita per tutti (la parabola del padrone della vigna che ingaggia i lavoratori in varie ore del giorno e dà a tutti la stessa mercede - *Matteo XX*, 1-16).

Appare evidente come dalla dottrina evangelica scaturisca la liberazione dalla schiavitù del mondo antico, un'accentuata socialità, il rico-

noscimento del diritto per tutti gli uomini ad avere i mezzi necessari per vivere, la valutazione del salario come reddito contrattuale e secondo il rispetto dei termini equamente pattuiti.

Le opere dei primi Padri della Chiesa, come per es. quelle di Basilio, Crisostomo, Ambrogio, Agostino, mettono in rilievo il posto occupato dal problema economico e dal lavoro nella vita dell'uomo e i problemi connessi.

Famosa è la valutazione del lavoro espressa da S. Benedetto, fondatore del Monachesimo d'Occidente, quando sintetizza la Regola dei Monaci nel detto « Ora et labora », per superare con il lavoro a vantaggio della comunità ogni criterio di individualismo e di privilegio ed ogni abuso della proprietà privata.

Non diverso è l'atteggiamento di S. Bernardo, il quale afferma che i ricchi hanno il diritto di lavorare, di S. Francesco che nel suo testamento vuole che i suoi frati lavorino.

Dal sec. XIII al sec. XV gli Scolastici, con a capo S. Tommaso d'Aquino, hanno considerato il lavoro come il mezzo principe per ottenere i beni necessari alla vita dell'uomo e come il mezzo migliore onde detti beni conquistati col lavoro aiutassero l'uomo a tener presente e raggiungere il suo fine ultimo.

Sul modo di compiere il lavoro e di dare il giusto compenso il relatore indaga ulteriormente nei tempi a noi più vicini, fermandosi di preferenza all'opera vastissima della Chiesa con le opere di carità, all'insegnamento dei Sommi Pontefici e dei grandi sociologi, quali Ketteler, Kolping, Harmell, Renato de la Tour du Pin, Alberto de Mun, Decurtins, Mermillod, Manning, Van Caloen, Taparelli D'Azeglio, Toniolo.

La Prof.ssa Vera Passeri Pignoni, Docente di Lettere a Ferrara, il giorno 16 ha trattato il tema « *Timore e tremore nell'opera di Franz Kafka* ». Essa ha dimostrato come nel romanzo di Kafka si compendiano i motivi più vivi e originali dello spirito e dell'arte contemporanei: il surrealismo (trasposizione della realtà in termini alogici), l'espressionismo (deformazione allucinata della realtà), l'esistenzialismo (puntualizzazione del singolo estraneo alla realtà che lo circonda), la psicanalisi (trasformazione dei sentimenti e della razionalità in un torbido insieme di complessi e di inibizioni). Da questi motivi nasce il carattere particolare dell'arte kafkiana denominato realismo magico.

Nell'opera di Kafka si anticipano tutte le istanze del romanzo contemporaneo e particolarmente del romanzo metafisico in cui il tema filosofico si configura come la struttura stessa del vivere. Tali istanze sono particolarmente in Kafka la solitudine dell'uomo, il suo « esilio » dall'essere e dalla vita sociale, la mortificazione della ragione, l'anelito all'assoluto che resta sempre inattuabile ma che tormenta col continuo desiderio di sé.

Kafka esprime nei suoi romanzi *Il processo*, *Il castello*, *America* la sua condanna all'uomo che non sa veramente credere in Dio, e si limita a desiderarlo in un'attesa passiva che è il segno della sua inerzia spirituale e della sua incapacità di superare l'inautentico delle sue meschine vicende e occupazioni terrene che — non facendo capo ad una norma trascendente — appaiono senza senso e senza scopo.

Nei suoi racconti allucinanti e terribili, e nelle pagine desolate dei suoi diari Kafka esprime l'avvilimento dell'uomo senza Dio ma continuamente tormentato dal desiderio di Dio. Egli esprime perciò non l'ateismo ma l'impossibilità dell'ateismo, la tragedia di una società che non riesce a superare la sua posizione negativa, ritrovando quei valori che soli possono dare logica e senso morale alla vita. Nella sofferenza espressa da Kafka con tanta poesia si accentra la crisi di un mondo che si è allontanato da Dio ma che non può fare a meno di Dio e perciò cerca vanamente una soluzione che resta sempre illusoria a tutti i suoi problemi.

Di qui il suo continuo rimando a Kierkegaard e particolarmente all'opera «*Timore e tremore*» che Kafka lesse con piena adesione spirituale e in cui l'uomo è esortato all'eroica rinuncia di sé per un più completo ritrovamento di sé e nel suo mondo in quella fede che non può essere solo desiderio ma deve essere anche e soprattutto azione profonda e consapevole dello spirito.

Il giorno 17 ha parlato il Prof. Vincenzo Palmieri dell'Università di Napoli sul tema «*L'analisi del profondo nel centenario di Freud*».

Ha esordito affermando che in ogni errore c'è una parte di vero, e in tutta la sua lunga e chiara esposizione della dottrina freudiana, ha mostrato che, come in Lombroso e in tutti i capiscuola, così in Freud, tra seguaci fanatici e oppositori radicali, c'è da rilevare una parte di vero, in quanto egli come medico ha messo in maggiore evidenza l'importanza e l'estensione della nevrosi ed ha tentato una terapia più efficace dei suoi predecessori e che è in fondo alla base della psicanalisi più recenti, e c'è da tener presente una parte erronea, in quanto con il suo atteggiamento da filosofo Freud ha voluto generalizzare e universalizzare la sua teoria sin a vedere nel pansessualismo la soluzione di tutte le azioni dell'uomo.

La nevrosi è uno stato diffuso negli uomini, è un fatto importante nel nostro tempo (secondo statistiche attendibili di psichiatri il 50% delle persone umane sarebbero soggetti ad essa). La nevrosi non è altro che una reazione all'ambiente. E' lo stato di individui i quali hanno una carica intuitiva o affettiva che, per eccesso o per difetto, reagisce alla norma comune, a quanto li circonda. Non è, evidentemente, una cosa nuova. Già Alcmeone di Crotone, nel VI sec. a. C., affermava che la salute è data dall'equilibrio delle forze, e medici e psichiatri hanno cercato sempre di curare l'isteria e la distonia, che non sono altro che la nevrosi, detta in una parola più moderna.

Ai precedenti uomini di scienza, che si sono in particolar modo interessati dei fenomeni d'isterismo o di nevrosi, come Mesmer, Charcot, Bernheim, che curavano i malati con la suggestione o con l'ipnosi, Freud oppone la teoria più radicale dell'inconscio e del cosciente, e il metodo di cura più semplice del passaggio dalla zona del subcosciente allo stato cosciente attraverso la libera confessione, con il superamento cioè di ciò che egli chiama «censura» delle azioni sessuali ritenute vergognose. Dalla censura nasce la nevrosi, l'ansia, l'angoscia. C'è bisogno che la censura si squarci per lasciar passare le spinte dell'inconscio. Noi abbiamo

due mezzi per conoscere la zona dell'inconscio: 1) i sogni, 2) il sistema delle libere associazioni.

1) *I sogni*. Quando l'uomo dorme, la coscienza o censura si addormenta anch'essa; allora gli istinti dal basso escono alla ribalta, ma in parte camuffati per non farsi conoscere. Da cui la necessità d'interpretare i sogni, che avrebbero un contenuto sessuale.

2) *Il sistema delle libere associazioni*. Significa: far parlare liberamente l'individuo, facendogli dire tutto quello che egli pensa, anche se appare illogico. Le associazioni sembrano libere, ma in realtà hanno un fondamento nel subcosciente e manifestano il mondo sessuale del subcoscio.

I principali e più autorevoli allievi di Freud si allontanarono dal maestro, non rigettando tutta la sua dottrina, ma l'interpretazione della libido o della sessualità.

Adler al posto di questa mise la brama di vivere, la volontà di potenza, che può contenere anche la sessualità senza ridursi ad essa.

Jung nega la necessità d'un substrato sessuale, e riconosce all'uomo la possibilità al bene e al male, alla virtù e al vizio.

Tra i metodi psicanalitici recenti per la conoscenza più profonda dell'uomo sono da ricordarsi i tests mentali, specialmente i tests di personalità e i tests proiettivi, oggi usati in tutti gli Istituti di Psichiatria.

Il relatore chiude la sua relazione, mettendo in rilievo il giudizio e la posizione dei cattolici nei confronti della teoria freudiana. Freud affronta il problema religioso in pieno: per lui la religione è un fenomeno di un'illusione, manifesta un maggior complesso d'inferiorità.

I cattolici non possono accettare la concezione meccanicistica di Freud; lo spirito, infatti, è in tutte e singole le parti dell'uomo. Inoltre nella confessione religiosa c'è il sentimento di colpa e il proposito di emendarsi: cose che non appaiono nella confessione freudiana.

Anche Adler e Jung incappano in una concezione immanentistica della vita: tutti gli atteggiamenti psicanalitici sono la sostituzione di elementi di questo mondo terreno agli elementi di un mondo trascendente.

Nonostante questo, la psicanalisi in Francia e nei paesi anglosassoni e specialmente in America, per i molteplici studi sulla psicologia del profondo e per la ricerca dell'origine infantile degli stati nevrotici, ha molto contribuito ad una più vera e adeguata conoscenza dell'uomo.

Il Prof. Antonio Quacquarelli dell'Università di Bari il giorno 18 Gennaio ha chiuso la Settimana scientifico-filosofica sui problemi dell'uomo con la conferenza dal tema « *L'uomo nelle origini della civiltà cristiana* ».

Dopo aver chiarito la natura e l'estensione del tema, e dopo aver precisato di voler guardare il mondo antico e la civiltà cristiana in relazione alle esigenze dell'uomo del nostro tempo, rilevando che, alla pari dell'uomo, ogni civiltà nasce cresce e muore con lo sviluppo e il tramonto della sua religione, come è dimostrato da tutte le civiltà antiche e dalla mitologia pagana, il relatore passa a dimostrare il Cristianesimo non soltanto come fatto storico, ma anche nella sua natura e nelle sue prerogative, quali il senso escatologico e l'infinito progresso, che esso dà

alla civiltà. La civiltà cristiana è sempre «in fieri». Essa ha dato alla storia e alla vita dell'uomo il senso escatologico. Per cui la storia non è un accadimento per caso, ma essa è voluta e fatta dall'uomo, ed è precisamente espressione del dialogo tra l'uomo e Dio.

Le concezioni filosofiche della storia del positivismo e dell'idealismo considerano l'uomo come entità a sè stante, senza senso religioso o di rapporto a Dio. Gli studi del Cristianesimo antico hanno delineato una concezione della storia accetta a tutte le confessioni religiose, sino a potersi parlare di una teologia della storia prima della *Civitas Dei* di S. Agostino.

Anche il concetto di persona, in opposizione all'individuo, come il concetto di società e di democrazia vengono precisati nel Cristianesimo antico. (Una sociologia fondata, come quella di D. Sturzo, viene attinta a dottrine ed esempi della Patristica). L'uomo vive per sè e vive per gli altri; ma più vive per gli altri e più vive per sè. Dal Cristianesimo, per la coerenza della teoria o del pensiero con l'azione nella vita dell'uomo, veniva rivalutata la natura umana nella sua completezza e condannata la condizione servile in cui gran parte degli uomini vivevano nel mondo pagano, e veniva dato ai bisognosi un terzo del guadagno o del salario.

Il Prof. Quacquarelli passa indi a parlare dell'unità di vita richiesta dall'uomo e dallo stato di divisione in cui oggi si dibatte. E' nota e sperimentata da tutti la divisione delle attività umane in vari momenti: economia, politica, morale, religione, scienza, arte, ecc. La eccessiva specializzazione delle scienze ha acuito questa divisione. Si fa sentire il bisogno dell'unità nell'uomo, che non può vivere a lungo così diviso. Il recupero dell'unità è dato soltanto dalla religione. Verrebbe così valorizzato anche il sacrificio e il martirio secondo Origene.

Per alcuni, come per es. per Ugo Spirito, in un'affermazione fatta all'ultimo Convegno di Gallarate, la tecnica e la scienza progrediscono e affratellano gli uomini, la religione li dividerebbe piuttosto, come appare dalle varie religioni e dalle varie sette che popolano il mondo. Al che il relatore risponde opportunamente che la scienza, attività e perfezione dell'uomo, affratella se ad essa sono unite buona volontà e religione; altrimenti l'uomo distrugge se stesso e ritorna all'individualismo e all'isolamento del mondo pagano.

• Il Prof. Quacquarelli termina la sua conferenza con la descrizione del parallelo tra mondo cristiano antico e mondo moderno.

Il cristiano antico nell'economia della vita fa entrare il concetto della morte, fa il bilancio dell'attivo e del passivo; noi cerchiamo soltanto di godere il momento in cui viviamo. L'antico partecipava alla vita religiosa, il moderno vi si allondana. Quegli arricchiva la cultura nello studio dei Sacri Testi, questi non li legge. L'antico volle trovare, anche tra sacrifici e dono della sua vita, l'integrità e l'unità; il moderno si frantuma e si disperde in nome d'una presunta tecnica dell'unità. Questo stato dell'uomo d'oggi è dovuto alla mancanza dello spirito religioso. Invece è proprio di questo spirito che bisogna colorire e riscaldare la vita dell'uomo, se si vuole riportarlo al senso genuino e alle origini della civiltà cristiana.

R E C E N S I O N I

P. Ludovicus I. Fanfani, O. P.: *Manuale theorico-practicum Theologiae Moralis ad mentem D. Thomae* - Editio altera quam paravit P. Franciscus Cubelli O. P. - Vol. I. pag. XXV-794 - Romae, Libreria Ferrari, 1959.

La lunga e splendida serie dei Domenicani italiani, cultori della Teologia morale, fu interrotta violentemente nella seconda metà del sec. XIX dalle note, tristi circostanze storiche.

Nelle scuole dell'Ordine, riaperte dopo la bufera della soppressione, i « manuali » in dotazione degli studenti recavano i nomi del P. Domenico Prummer, O. P. (*Manuale Theologiae Moralis*) e del P. Benedetto Merchelbach, O. P. (*Summa Theologiae Moralis*), manuali, senza dubbio, di grande valore e degni di ampia diffusione, ma erano manuali o testi di Domenicani stranieri (tale qualifica non toglie nulla, è evidente, al loro valore intrinseco).

Da alcune generazioni, dunque, mancava un testo di Teologia morale scritto da un Domenicano italiano e, a dire il vero, tale mancanza costituiva una vera lacuna nel campo culturale dei Frati Predicatori della Penisola.

Mentre a Torino, il P. Marcolino Daffara, O. P., attendeva alla pubblicazione del suo « *Cursus Manualis Theologiae Dogmaticae* », edito dal Marietti in 4 volumi (il 1° reca la data del 1944), a Roma il P. Ludovico Fanfani, O. P., negli ultimi anni della sua vita, trascorsi nel Convento di S. Sabina, riprendeva con fervore giovanile gli appunti, compilati al tempo del suo insegnamento al « S. Tommaso » della Minerva e all'Angelicum di via S. Vitale nella Capitale, li riordinava pazientemente, l'integrava con opportuni aggiornamenti e li sistemava in quattro grossi volumi dal titolo « *Manuale theorico-practicum Theologiae Moralis ad mentem D. Thomae* ».

Nel 1949 uscì il 1° volume del nuovo Manuale, edito dalla Libreria Ferrari di Roma e negli anni successivi furono pubblicati, con ritmo abbastanza celere, gli altri 3 volumi, così, alla morte dell'Autore (25 ottobre 1955), l'opera era già pubblicata per intero.

Il Manuale del P. Fanfani fu accolto con molto favore e adottato subito in alcuni Seminari italiani e stranieri.

La critica fu benevola, anzi entusiasta.

Il « *Bulletin Thomiste* » (T. VIII, 1949) scrisse: « La chiarezza dell'esposizione, la precisione e l'abbondanza dei particolari, la sicurezza e la moderazione dei giudizi, la nota d'unzione e di serietà fanno di questo

manuale teorico pratico una guida eccellente, senza dubbio la migliore opera del genere nella scuola tomista ».

« La Civiltà Cattolica » (1951, IV, p. 436) a sua volta scrisse: « La logica e ordinata divisione della materia, chiarezza ed esattezza d'esposizione dottrinale sono le note che più particolarmente si possono rilevare di quest'opera, meritevole di attenzione da parte degli studiosi. L'autore... non si contenta di catalogare i peccati, ma positivamente tende a formare una coscienza e una vita morale, tese alla perfezione propria del cristiano ».

E, per finire, l'« Ami du Clergè » (1951, p. 223) sentenziò: « lo studente e il lettore non hanno l'impressione di muoversi penosamente in una boscaglia, ma al contrario di camminare verso il fine nella sicurezza e nella chiarezza... ».

Si può dire che tutti i pregi rilevati dalla critica nel Manuale del P. Fanfani erano da tenersi per scontati, data la competenza e la nazionalità dell'Autore. Italiano e, per giunta, toscano, dotato di qualità morali e intellettuali non comuni, abituato allo studio della scuola tomista, non poteva non proporre limpidamente i principi e le soluzioni dei problemi morali e non poteva non dare alle stampe un'opera nella quale si riflettessero la luminosità del cielo e il clima temperato del suo Paese. Luminosità e moderazione sono doti indispensabili alla Teologia morale e a ogni scritto che la divulga.

Esaurita, in breve tempo, la I. edizione del Manuale, fu provveduto tempestivamente, nonostante la morte dell'Autore, alla preparazione della II. Edizione. Negli ultimi giorni del 1959 ha visto la luce il 1° volume della nuova edizione.

Diciamo subito che il Manuale in questa II edizione sarà distribuito in tre volumi anzichè in quattro.

Il volume che abbiamo tra le mani si presenta con veste tipografica decorosa: carta buona, non pesante; caratteri nitidi, vari per corpo e per tipo; impaginazione riposante, con ampi margini e frequenti ritorni a capo; numerazione progressiva degli argomenti toccati, in grassetto, ai lati della pagina, visibilissima e di facile consultazione; prezzo ragionevole, data la mole del volume.

Dopo la ristampa della prefazione dell'Autore alla I edizione e dopo la prefazione del P. Cubelli, il quale ha curato la II edizione, viene l'indice generale, quindi alcuni essenziali « prolegomena » sulla Teologia morale, l'esposizione dei singoli Trattati e, finalmente, un nutrito indice alfabetico delle voci degli argomenti presentati nel volume.

I trattati sono dieci: il fine ultimo; gli atti umani (nella loro entità fisica o psichica, morale e soprannaturale); la legge; la coscienza; le virtù e i vizi in comune; i peccati; le censure (diviso in tre parti: le censure in genere, le censure in specie, le censure latae sententiae in vigore ai nostri giorni); la fede; la speranza; la carità.

Tutti questi trattati corrispondono sostanzialmente nella tematica e nell'ordine logico a tutte le questioni della I - II e alle prime 46 questioni della II-II della Summa Theologiae di S. Tommaso.

I Trattati sono divisi in capitoli e questi, quasi sempre, in articoli.

Ogni trattato ha la sua bibliografia essenziale, aggiornata sino alle ultime pubblicazioni. A ciascun trattato è premesso uno schema nel quale sono proiettati, come in uno schermo, i temi nei quali si sviluppa il trattato stesso.

I capitoli e gli articoli contengono le definizioni precise, tradizionali dei termini ricorrenti; le divisioni indispensabili alla chiara intelligenza della questione; l'enunciazione esatta dei principi; le prove di autorità e di ragione; i corollari, le risposte alle difficoltà, la soluzione ai dubbi, rispettando in tutto e armonizzando le esigenze della dottrina e della casistica o, se si vuole, della teoria e della pratica.

Non è superfluo rilevare che la luce degli scritti di S. Tommaso, citati sotto il titolo dei capitoli e degli articoli e riportati testualmente, quando occorra nel corpo della questione, guida positivamente l'Autore nella soluzione dei quesiti e dona una efficacia singolare alle argomentazioni in favore delle tesi proposte.

Vorremmo fare un'analisi accurata dei singoli Trattati esposti in questo volume, ma lo spazio non ce la permette. Pertanto dobbiamo contentarci di notare che le doti veramente invidiabili che la critica rilevò nei volumi della I edizione le ritroviamo tutte, con notevole miglioramento, in questa II edizione, la quale non è una semplice ristampa.

Il P. Francesco Cubelli, paziente revisore del Manuale del P. Fanfani, scrive con molta sincerità e modestia: «l'opera in molti luoghi si presenta manifestamente aumentata e rinnovata; ciò si deve attribuire non soltanto alla mia cura, ma anche a quella dello stesso P. Fanfani, il quale ha lasciato molto materiale per ritoccare, aggiungere e correggere». Ma noi, che abbiamo avuto tra le mani e sotto gli occhi l'originale passato alla tipografia, possiamo attestare che il lavoro del P. Cubelli non è stato poco, nè agevole. E per convincersene basta confrontare i volumi delle due edizioni.

A parte i notevoli ritocchi alla lingua del Manuale, il lavoro del giovane Editore è stato un lavoro di precisazione e di integrazione: precisazione apportata alle numerose citazioni delle fonti e dei testi, secondo le esigenze di un'opera a carattere scientifico; integrazione degli argomenti con riferimento ai più recenti documenti del magistero della Chiesa e alle ultime opinioni correnti nel campo morale, in modo da offrire ai lettori un Manuale aggiornato sotto ogni riguardo.

Siamo lieti di rendere questa testimonianza di benemerenza al giovane Professore dello Studio Domenicano «S. Tommaso» in Pistoia, augurandoci di leggere quanto prima gli altri volumi, curati con la stessa pazienza e competenza.

P. Pio M. Paluzzi, O. P.

* * *

Iannarone R., O. P., *Il Santo Rosario*, Roma, Presbyterium, 1960, p. 150

Il quaderno triplo che il Centro di «Temi di predicazione» ha dedicato al *Rosario* è senza dubbio uno dei più belli che abbia offerto ai suoi numerosi lettori nei tre anni di vita. Uno sguardo non superficiale ai 43 schemi di cui si compone il numero dissipa immediatamente la diffidenza iniziale che si prova di fronte ad un lavoro sul Rosario nel quale, in molti casi, siamo abituati a trovare o della retorica inconsistente o una serie di considerazioni che in prevalenza fanno leva sul sentimento, mentre dovrebbero convincere la ragione.

Nè questa deve essere un'impressione soggettiva, se l'autore, dopo aver consultato quasi tutta la produzione rosariana esistente, non solo asserisce che «gli scritti veramente originali, nè sempre conosciuti dagli stessi predicatori, si riducono a ben pochi» (pag. 5), ma dice qualcosa di ben più grave quando scrive: «A furia di elogiarlo dal di fuori, senza penetrarne l'intima ricchezza, il Rosario ne è uscito logoro, a brandelli. Vale un trattato di teologia e se ne è fatta una «devozione» senz'anima di riflessione!... fu concepito con rigore teologico e invece lo si è staccato dalla dogmatica per attaccarvi qualche epidermica considerazione moraleggiante» (pag. 6).

La situazione, nel caso attuale, è profondamente diversa. Anche la mente abituata alle riflessioni più profonde, dopo aver letto i singoli schemi di cui si compone il volume, deve convenire che qui di retorica e sentimentalismo non v'è neppure l'ombra. Ci si trova di fronte ad uno studio serio, profondo, ben condotto, che fa onore all'autore e che, offrendo, come è nello scopo della collana di predicazione che lo ospita, anzichè schemi *da predicare*, schemi *per predicare*, cioè materiale che dovrà essere personalmente rielaborato e vissuto dai predicatori, contribuirà certamente a quella rinascita individuale e collettiva che i Romani Pontefici, ultimo solo in ordine di tempo il regnante, hanno di mira quando inculcano, con un'istanza che sarebbe monotona se non fosse basata sulla verità, la propagazione instancabile del S. Rosario.

Una rapida presentazione della materia costituirà la prova migliore di quanto abbiamo detto.

L'opera si articola intorno a queste linee: 1) *Natura del Rosario*; 2) *Struttura del Rosario*: le preghiere ed i misteri; 3) *Proiezioni del Rosario*.

Nei tre schemi della *prima sezione* è compendiata la ragione ultima di tanto insistere da parte di tutti sul Rosario: è la preghiera voluta dalla Madonna, inculcata dalla Chiesa, adattissima ai bisogni dell'umanità. Questa tesi è provata, sul piano storico e dottrinale, con estrema incisività di argomenti e con rigorosità di dati.

La parte più originale del lavoro, però, ci è apparsa quella delle sezioni seconda e terza.

Dallo studio di questi schemi si riporta netta l'impressione che non furono esagerate le espressioni con cui gli Editori annunziarono il volume. Essi ne posero in rilievo la profondità di dottrina, le prospettive nuove,

il senso di modernità, la chiarezza e l'utilità pratica di impostazione. Bisogna convenire che avevano ragione.

Ai primi tre schemi, quasi introduttivi della *seconda sezione*, dedicati alle *preghiere* di cui si compone il Rosario, ne seguono 16 altri in cui è presentata, prima, una visione panoramica delle tre serie di misteri, e poi un'analisi particolare di ciascuno di essi. Lo schema della trattazione è uguale per tutti i quindici misteri e si enuclea in questi punti: all'enunciazione del mistero, desunta sempre con abbondanza di testi dagli scrittori neotestamentari, seguono rigorosi spunti dogmatici attinti dalle fonti più genuine della dottrina cattolica: la S. Scrittura, il magistero della Chiesa, S. Tommaso; quindi troviamo spunti morali, trattati con lo stesso rigore scientifico dei dogmatici, poi ancora spunti per l'infanzia, per la gioventù, con applicazioni distinte ai giovani e alle giovani, per i genitori, spunti di liturgia, eucaristici, per i malati, ed infine spunti missionari.

Basta questa rassegna scheletrica per dimostrare che effettivamente ci si trova di fronte ad una miniera inesauribile, alla quale gli apostoli del Rosario, i predicatori, i sacerdoti in cura d'anime, possono attingere elementi di primo valore per parlare appropriatamente del Rosario, non solo alle più svariate categorie di persone, ma nelle più diverse occasioni, uscendo da quei triti schemi infiorati di voli poetici, che tanto discredito riversano su questa stupenda preghiera.

Nella *terza sezione*, che abbraccia gli schemi 23-40, il Rosario è esaminato nella sua proiezione più vasta: è la preghiera di tutte le categorie sociali, quella che meglio corrisponde alle ansie ed ai bisogni di tutti: uomini e donne, fanciulli e adulti, sacerdoti e fedeli, religiosi e secolari, sani ed ammalati. Meditando il contenuto di questi schemi, non solo comprendiamo meglio come effettivamente il Rosario è il dono che la Madonna ha fatto, non ad una generica collettività di persone, ma ad ogni singola anima per aiutarla a vivere, a santificare le singole situazioni della sua esistenza, ma anche penetriamo l'intima natura del Rosario: è scuola di santità, come è stato posto ben in rilievo nel primo degli schemi di questa terza sezione, quasi a far risaltare topograficamente, una verità che è basilare, trascurata la quale il Rosario non ha più alcun valore.

Molto belli anche gli schemi riservati allo studio del Rosario quale rimedio ai mali dai quali oggi è minacciata la vita sociale, e per la pace del mondo; così anche quelli che additano nel Rosario il validissimo sostegno della Chiesa di Dio e il mezzo di efficace impetrazione per le anime dei defunti.

Utile poi lo schema sulle indulgenze del Rosario, nel quale è prospettata chiaramente la immensa ricchezza di tesori che i Romani Pontefici hanno riversato su questa preghiera, e quello sulle devozioni alla Madonna del Rosario e le Associazioni del Rosario.

Un vibrante schema di *Appendice* dal titolo significativo: « Il Rosario non si tocca! » confuta con vigore e stronca in radice, mostrando l'inconsistenza e l'inopportunità, tutti i tentativi, vecchi e nuovi, di modificare la struttura secolare di questa preghiera.

L'utilissimo *Indice analitico* finale e la ricca ed ordinata *Bibliografia iniziale*, costituiscono due dati che rendono ancora più prezioso questo bel lavoro, che può essere definito non un semplice studio sul Rosario, ma una *Somma rosariana*.

Mentre ci congratuliamo vivamente con l'autore che in questo lavoro ha impegnato mente e cuore, ci auguriamo che questo numero di « Temi di predicazione » vada nelle mani di tutti i devoti del Rosario e vitalizzi la regina delle devozioni mariane.

Dalmazio Mongillo O. P.

* * *

P. Raniero Sciamannini, *La Chiesa di Cristo*, Edizioni Città di Vita - Firenze, Pagg. 322 - L. 1500.

A P. Raniero Sciamannini, fondatore dello Studio Teologico per laici che da quindici anni opera per una penetrazione del pensiero teologico nel mondo dei laici, si deve quest'opera di grande interesse che, in bellissima edizione, studia la Chiesa di Cristo e la sua eterna vitalità. Ricordata l'origine della Chiesa, unica realtà con Cristo stesso, l'A. afferma che al cristiano è impossibile vivere al di fuori di essa, ma che bisogna respingere i due errori dominanti in proposito la mentalità contemporanea, l'esteriorismo che la riduce al solo aspetto esteriore e l'interiorismo che la vuole ricacciare alla spiritualità del suo rapporto invisibile con Cristo. Occorre, egli dice, guardare alla totalità della sua natura, alla realtà del suo essere organico. Essa è una realtà inserita nel tempo e trascendente la categoria delle cose che circolano nel creato, è un fatto storico ed è un mistero oscillante fra il tempo e l'eternità, è un organismo mirante alla evangelizzazione delle anime in un universalismo che non si commisura all'estensione territoriale, ma che, nell'unione vitale dei credenti in Cristo, sconfina verticalmente in Dio.

Il suo primo momento è quello terreno; il secondo quello escatologico che rimanda alla fine dei tempi; il terzo quello eterno. Tutti e tre si permeano vicendevolmente e costituiscono il regno che è dono di Dio ed opera dell'uomo in volenterosa corresponsione al dono della grazia e che ha carattere essenzialmente comunitario perchè si apre a tutte le genti.

La Chiesa storica rappresenta in essa la fase terrena, la fase essenziale dell'alleanza fra gli uomini e Dio. L'A. ricorda quindi la fondazione della Chiesa, l'investitura fatta da Gesù a Pietro, rilevante l'aspirazione sociale dell'uomo alla sfera del soprannaturale. L'elemento spirituale caratterizza la Chiesa e contribuisce a rendere duratura l'opera della redenzione. La perennità della sua consistenza si esprime col termine d'indeffettibilità, il suo volto esterno con quello di visibilità. Essa è la strada, la fonte dell'unione dell'uomo a Dio.

L'A. considera quindi la struttura gerarchica della Chiesa che si articola su tre poteri conferiti agli apostoli: il magistero (in quanto de-

vono fare discepoli i popoli), l'ordine (in quanto devono santificare le anime), la giurisdizione (in quanto devono far osservare i comandamenti), che appunto per il loro carattere di perennità dovevano essere trasmissibili. Tale gerarchia, che ha naturalmente Cristo a suo capo, è un aiuto che mette in comunicazione con la verità.

L'A. ricorda quindi il conferimento da parte di Cristo a Pietro di una superiorità sugli altri apostoli, la successione degli apostoli, il costituirsi della Chiesa in diocesi, la sua perennità che ha senso solo nella piena ortodossia e unità della fede e ribadisce il diritto divino e storico di Roma di essere considerata la sede della Chiesa.

Sia i razionalisti sul piano dell'ordine naturale, sia i protestanti sul piano dell'ordine soprannaturale, polemizzano contro il magistero della Chiesa.

In realtà, esso, basato essenzialmente sulla predicazione, non si basa sui canoni del sapere umano (il messaggio evangelico vuole essere speculato per essere meglio rivissuto) ed ha il carattere di infallibilità proprio perchè garantito dalla costante presenza di Cristo e dall'assistenza dello Spirito Santo.

Tale infallibilità, al contrario di quella di Dio che è assoluta, è partecipata e relativa perchè donata carismaticamente da Dio e perchè ristretta alle verità rivelate, soprannaturalmente attiva nella gerarchia docente, passiva quando riflessa nei discenti. L'A. dimostra quindi, sulla base di una precisa documentazione storica, il valore di infallibilità di tale magistero nella persona del Papa, dei Vescovi come eredi del potere apostolico, e che rimanda all'esigenza della natura escatologica della Chiesa. La sua sorprendente caratteristica è che l'averla è cosa assai semplice, supposta la gratuita donazione di Dio, e che l'esercitarla con purezza in mezzo alla corruzione del mondo costituisce un perenne miracolo giustificato solo dal fatto che l'organismo della Chiesa è di origine umano-divina.

L'infallibilità della Chiesa si esercita sulle verità rivelate e su quelle deducibili dalla Rivelazione, sulla legislazione ecclesiastica, l'approvazione degli Ordini, la canonizzazione dei Santi.

Le note della Chiesa sono l'unità, la santità, la cattolicità, l'apostolicità.

L'A. le considera singolarmente, concludendo, dopo un interessante esame comparativo della Chiesa scismatico-ortodossa e di quella protestante, che nessun'altra Chiesa cristiana le possiede e che perciò solo la Chiesa cattolica è la vera Chiesa e che la loro permanenza, attraverso le complesse vicende della temporalità, costituisce un perenne miracolo.

Mirando ad un fine ultraterreno, essa non è un'associazione ma un corpo mistico, trascende i poteri delle nazioni e afferma la sua universalità nel porsi come immagine di Dio per il diritto di presenza in tutte le terre e nell'intimità delle anime.

L'ultima parte dell'opera è quindi dedicata al difficile e complesso problema del potere temporale della Chiesa e dei suoi rapporti con lo Stato, che P. Sciamannini lueggia in un'interessante prospettiva storica. Egli dimostra il danno dell'unione dei due poteri sia nella subordinazione del cesaro-papismo, sia nella coordinazione del giurisdizionalismo moderno, che invade la sfera delle attività specifiche della Chiesa, sia della as-

soluta separazione che pone in conflitto il cittadino col credente. Essendo sia lo Stato che la Chiesa società perfette nel loro genere, a ciascuna è dovuta la sua autonomia e la sua indipendenza nella sfera che le è propria.

La Chiesa ha una « potestas indirecta » nelle questioni temporali e « directiva » o dichiarativa sullo Stato stesso, diretta sulle cose che riguardano l'ordine soprannaturale.

Segue poi un esame dei rapporti fra la Chiesa e il credente, che deve essere ad essa unito come Cristo è unito al Padre. Egli deve lasciarsi guidare senza rivolta, ma senza passività dalla gerarchia che ha per scopo l'armonizzazione degli sforzi in vista di una più operosa unità.

Anche il non credente, che aspira a Dio nella sua coscienza, dimostra di appartenere con l'anima alla Chiesa ed è sulla via della salvezza.

Concludendo, l'A. considera proprio questa via della salvezza e ribadisce il concetto del corpo mistico di Cristo superante ogni vincolo terreno.

Lettura piacevole, malgrado la serietà degli argomenti e il loro rigore scientifico, questo libro costituisce certo una delle opere migliori sull'argomento dedicate al gran pubblico, una lettura edificante e nello stesso tempo rigorosamente impegnata in cui l'A. rivela il suo acuto spirito teoretico e la sua profonda competenza teologica.

Vera Passeri Pignoni

* * *

Pierre Frieden, *I fondamenti umani della pace* - Carucci Editore - Roma 1958.

Il libro presentato da Leo Magnino inaugura la serie dei saggi dell'editore Carucci e si propone in venticinque capitoli di svolgere il tema fondamentale della pace vista nei suoi problemi essenziali, il rispetto della libertà e il potenziamento della moralità dei popoli. L'A., Presidente del Consiglio del Granducato del Lussemburgo, poggia la sua idea europeistica su quattro temi fondamentali che egli così enuncia: la tradizione precede l'innovazione; le nazioni debbono sussistere e integrarsi, non dissolversi nell'Europa unita; l'Europa sarà dialettica, in quanto implicante la tensione e la lotta delle posizioni e delle opposizioni; l'Europa sarà cavalleresca, in quanto ammetterà il giuoco delle opposizioni. Europeista convinto, il Frieden non crede in un'Europa priva di contenuto e di ideali, ma è assertore dell'autentica Europa, somma armonica di nazioni.

Egli considera i risultati raggiunti in questo campo nel settore della scuola e dell'educazione, puntando essenzialmente sul valore dell'umanesimo di fronte al quale si schiudono gli orizzonti della storia futura. Alla luce di questo umanesimo, che è stato fondato da Mosè che ci ha trasmesso lo statuto morale dell'uomo, dai greci che hanno formulato le regole della vera formazione dell'uomo, dal Cristianesimo che ci ha insegnato il culto della persona libera in una comunità bene ordinata e la difesa del-

l'uomo e dell'umanità nel suo destino individuale e collettivo, temporale e spirituale, egli considera anche la civiltà di quella tecnica che è oggi fattore imprescindibile di ogni altra manifestazione umana.

Egli pone in rilievo come appunto la tecnica, se non è accompagnata alla saggezza, proietta la vita umana lontana dal suo centro, dalla sua sensibilità, dalla sua anima, sovvertendo i valori stessi della vita, e come solo l'umanesimo possa consentire la fusione delle diverse discipline che si rivelano così indispensabili l'une alle altre. L'Europa del Frieden poggia sui fondamenti della morale e della pace: elemento basilare della sua costituzione appare il valore delle forze tradizionali, poichè l'integrazione degli Stati europei può divenire operante solo se si tiene conto dei valori tradizionali fatti circolare su di un piano più vasto che non sia il ristretto ambito nazionalistico.

In ogni pagina dell'opera appaiono evidenti il calore appassionato e la commossa sincerità dell'A., il quale vuole indicare quali sono i problemi da affrontare per una sistemazione politica e sociale dell'Europa, sistemazione che potrà affrontarsi solo con un'adeguata preparazione dei giovani europei.

L'opera del Frieden non manca infatti di forte accentuazione pedagogica. Egli affronta infatti il problema di come si possa difendere e proteggere il bambino dalle minacce che gravano sull'uomo moderno, lo squilibrio tra la vita esteriore e la vita interiore, il sovvertimento dei valori, ecc.

L'uomo moderno è proiettato fuori di se stesso e la sua cultura, che consiste nella sovranità delle leggi e della ragione e del cuore, rischia di essere travolta dalla tecnica. Il suo mondo è caotico. Bisogna a questo mondo contrapporre un passato storico e un sistema d'istruzione in cui ogni individuo conservi una zona franca di vita interiore e personale da regolare secondo la propria coscienza.

Poichè non bastano le istituzioni e le organizzazioni, occorrono gli uomini, e la propaganda europeistica deve mirare a tutto l'uomo nella sua integralità.

Educare gli europei significa innanzi tutto creare l'Europa nello spirito, poi nella sensibilità, infine nella volontà, e a questo deve mirare una pedagogia europeistica, che deve agire in tre direzioni (storica, filosofica, psicologica) e deve creare l'Europa prima dell'Europa nella coscienza di coloro che dovranno attuarla.

Pur nella sua disorganicità dovuta al fatto che riunisce articoli e discorsi sulla Comunità Europea nati in epoche e circostanze diverse, l'opera ha una sua coerenza e organicità interiore dovuta al forte sentimento europeistico che l'anima e all'appassionata difesa dei massimi valori storici e morali del nostro vecchio continente.

Vera Passeri Pignoni

Regis Jolivet, *Il Dio dei filosofi e degli scienziati* - Edizioni Paoline - Alba, 1957.

L'A. considera il problema di Dio, «la questione delle questioni, quella a cui tutte le altre introducono e che è impossibile evitare od escludere» non solo dal punto di vista della filosofia, ma soprattutto dal punto di vista umano.

L'A. si propone di parlare non del Dio di Abramo o di Isacco o di quello della Teologia cattolica, ma di quello che si può con Pascal definire il Dio dei filosofi e degli scienziati, che è al di sopra di ogni ragione creata, e che nessuna ragione naturale può giustificare.

Egli si pone diversi problemi: Esiste Dio? Qual'è la sua natura? Quali gli argomenti per provarlo? Quali al contrario gli errori della mente umana? E come essi si possono confutare? Quali obiezioni si pongono sul concetto di creazione, di provvidenza, e sull'esistenza del male?

Ed egli è ben qualificato a porsi e risolvere tali problemi, avendo al suo attivo complesse opere di teologia oltrechè di filosofia. Il suo interesse per l'esistenzialismo lo porta a scrivere questo piccolo trattato di teodicea su basi nuove, distaccandosi così dallo schema tradizionale che partiva dalle prove metafisiche per giungere a quelle di carattere interiore e morale. Anzi, riprendendo un termine caro a S. Tommaso egli preferisce chiamare «vie» anziché «prove» gli argomenti comprovanti l'esistenza di Dio.

L'interesse per il concreto, la sensibilità ai problemi dell'uomo nella sua realtà psicologica e morale danno a queste pagine un tono caldo e convincente.

Non vi sono però trascurati gli argomenti razionali tradizionali, che sono esposti con chiarezza esemplare; la discussione è anzi sempre contenuta nei rigorosi limiti della razionalità.

«Per conoscere Dio altri mezzi da quelli delle scienze positive sono, afferma l'A., assolutamente richiesti e tutti in fin dei conti si riducono a questa ragione che si trova nell'uomo come un organo metafisico e strumento che permette di andare al di là del mondo e dei fenomeni e comprendere l'essere e le sue leggi universali, lo stesso principio dell'essere e la ragione ultima del Tutto». Delle prove occorre quindi servirsi riportandole all'esigenza di intellegibilità espressa da quel bisogno di assoluto che costituisce la loro anima. Senza raggiungere questa intuizione, si rischierebbe di fare di Dio un oggetto raggiungibile a forza di sillogismi, ma non con la forza della fede.

Esaminate la via morale e la via metafisica per dimostrare l'esistenza di Dio, l'A. si sofferma sulla natura di Dio, esaminandone gli attributi, l'incorporeità, la semplicità, la perfezione, la infinitezza, l'immutabilità e conclude che esso è Pensiero, Vita, Amore e Libertà, sostenendo contro ogni tesi panteista la personalità divina e la sua creatività e provvidenza.

Di particolare suggestione sono le pagine sul problema del male, che l'A. definisce il più grave ostacolo al cammino verso Dio, ma che si risolve con l'abdicazione della ragione naturale troppo limitata a com-

prendere il disegno della provvidenza. Del resto, l'A. sostiene che tutta la verità di Dio è vissuta prima di essere conosciuta; non solo le prove che la producono, ma è essa stessa a produrre le prove, che, separate dall'esperienza vissuta, appaiono infinitamente inadeguate alla vastità del loro disegno e assumono l'aspetto di un puro giuoco intellettuale.

Le pagine conclusive dell'opera trattano il tema dell'ateismo contemporaneo, delle sue radici e delle sue tragiche conseguenze e dell'atteggiamento del credente di fronte ad esso, un atteggiamento che deve indurre il cristiano a tornare in se stesso, alla fonte della sua speranza e a guardare il mondo per assumerne nella sofferenza e nel rischio tutte le miserie e le debolezze.

Quella che Le Senne chiama la « crisi di Dio » può per lo Jolivet risolversi accettando la fede con la ragione che, a sua volta, dalla fede stessa trova il suo compimento.

Vera Passeri Pignoni

* * *

G. Del Vecchio, *Diritto naturale e unità europea* - Franco Angeli Editore - Milano, 1958.

Nella nuova collana « La nuova Europa e la politica internazionale » dell'Università Internazionale di Studi Sociali, è uscito il primo volume del ch.mo Prof. Giorgio Del Vecchio, Preside della Facoltà di Scienze Politiche della stessa Università, dal titolo « *Diritto naturale e unità europea* ».

Il ch.mo A. riassume in modo organico quei principi di diritto naturale che sono la base insostituibile del diritto internazionale in genere e dell'Unità Europea in particolare.

Abbiamo così una chiara, completa e ben documentata sintesi del suo pensiero, divise in due parti.

La prima parte « *Filosofia perenne e diritto naturale* » rivela il suo pensiero più profondo sul problema del diritto naturale. Sono nove articoli già pubblicati e ristampati con lievi ritocchi, che è stato molto opportuno raccogliere insieme per avere una visione unitaria del pensiero veramente perenne e quindi sempre nuovo dell'Aquinate.

Non potendo esaminarli particolarmente, ci limitiamo ad elencarli e si vedrà subito l'importanza e la necessità urgente delle questioni trattate.

Giustizia divina e giustizia umana.

Mutabilità ed eternità del diritto.

Diritto, società e solitudine.

Sull'idea di diritto naturale (cenni storici).

Sui diritti dell'uomo.

Essenza del diritto naturale (recensito in « Sapienza » 1955, p. 524).

Dispute e conclusioni sul diritto naturale (recensito in « Sapienza » 1955, p. 234).

La parola del Papa Pio XII e il diritto naturale.

Materialismo e psicologismo storico (recensito in « Sapienza » 1955, p. 123).

A questi articoli si aggiunge il saggio già pubblicato in un volumetto a parte *La Verità nella morale e nel diritto* (recensito in « Sapienza » 1953, pp. 234-238).

La seconda parte: « *Internazionalismo, Cosmopolitismo ed Europeismo* » è una chiara ed originale applicazione della filosofia perenne del diritto naturale esposta precedentemente. Abbiamo così sette importanti questioni :

Sovranità e diritto internazionale.

Vicende storiche delle relazioni internazionali.

La crisi del diritto internazionale e la legge della socialità.

Dante e l'idea della pace universale.

Il problema della pace e della guerra.

L'ideale cosmopolitico e il problema dell'unificazione europea.

Forza spirituali e dramma europeo (a proposito dell'insurrezione ungherese).

Col suo sano realismo il Prof. Del Vecchio osserva che siamo ai primi passi di un vero diritto internazionale che non toccano ancora una vera unione giuridica delle nazioni come tali e che l'Unione Europea deve dunque essere portata gradualmente verso un ulteriore perfezionamento giuridico. Questo nuovo ordine sociale, nazionale ed internazionale non si avrà poggiando « sulla infida sabbia di norme mutabili ed effimere, lasciate all'arbitrio dell'egoismo collettivo e individuale », bensì « sull'inconcusso fondamento, sulla roccia incrollabile del diritto naturale ».

E' questa la conclusione alla quale arriva l'illustre A. riportando e commentando le parole di Pio XII.

Ci auguriamo quindi che questo volume venga letto e meditato da tutti coloro ai quali stanno a cuore le sorti dell'umanità e dell'Europa in particolare, affinché la giustizia e la pace si affermino in ogni Stato, ed affinché possa saldamente costituirsi la Società universale degli Stati.

Reginaldo M. Pizzorni, O. P.

* * *

G. Del Vecchio, *Studi sullo Stato* - Editrice Giuffrè - Milano, 1958.

Il ch.mo Prof. G. Del Vecchio, noto per le sue classiche opere « *Lezioni di Filosofia del Diritto* » e « *La Giustizia* », ha scritto anche molti altri saggi ed articoli che ormai non era tanto più facile trovare e consultare. E' stato quindi molto opportuno ed utile, per gli studiosi di Filosofia del Diritto, che anche questi suoi saggi ed articoli siano stati riuniti ed accuratamente riveduti dallo stesso A., nei due volumi « *Studi sul Diritto* » e nell'altro volume di cui ora ci occupiamo « *Studi sullo Stato* ».

Questo volume contiene anzitutto una trattazione compendiosa su « *Lo Stato* », pubblicata per la prima volta nella collezione Universale (n. 25) della Società Editrice « Studium » nel 1953, e che abbiamo già

ampiamente esaminato in questa stessa rivista (cfr. « Sapienza » 1954, pp. 234-238).

Nei saggi successivi vengono specialmente illustrati ed esaminati a fondo alcuni punti del vasto problema. Abbiamo così i seguenti saggi:

Sulla statualità del diritto.

La crisi dello Stato.

Individuo, Stato e corporazione.

Stato e società degli Stati.

Etica, diritto e Stato.

L'ideale cosmopolitico e il problema dell'unificazione europea.

Segue poi un utilissimo *Indice degli autori citati.*

Oltre il primo saggio su « *Lo Stato* », che non riteniamo davvero che abbia un certo carattere elementare, come l'illustre A. umilmente afferma, segnaliamo in modo particolare due saggi. Il primo è quello *Sulla statualità del diritto* in cui abbiamo un esame approfondito della « vexata quaestio » delle relazioni tra diritto e Stato, contro l'adequazione del diritto col diritto positivo o statale, o di diritto e Stato.

L'altro saggio di somma importanza è *Etica, diritto e Stato*, in cui abbiamo una chiara sintesi del pensiero filosofico-giuridico dell'A., per il quale giustamente il diritto non può prescindere dalla morale ed il diritto positivo non può prescindere dal diritto naturale, così che « non può aversi una piena e vera nozione dello Stato, se non si sia criticamente distinto il diritto ideale dal positivo; e questa distinzione non è possibile senza una fondazione, egualmente critica, dei valori etici in generale ». «

Siamo così grati all'illustre A. che ancora una volta ci ha dato un saggio completo e profondo sugli aspetti complessi della realtà e della idealità dello Stato, guidato sempre dai principi della Filosofia perenne con il suo cristiano senso di moderazione e giustizia che lo annoverano ormai tra i Maestri della Filosofia del Diritto.

Reginaldo M. Pizzorni, O. P.

* * *

BOLLETTINO DI FILOSOFIA SOCIALE

(a cura di Alberto Perotto O. P.)

I° - OPERE GENERALI:

Enciclopedia sociale - Introduzione ai problemi sociali, a cura di Aldo Ellena - Ed. Paoline, Torino, 1957 - 1366 pp. - L. 5.000.

Si tratta di un'opera di collaborazione che ha l'intento di fornire chiari e condensati elementi sociologici ad un vasto pubblico, non specializzato e però bisognoso di nozioni facilmente reperibili e di pronta assimilazione. Tenuto conto che questa è la finalità dell'opera, va dato atto ai vari

collaboratori e particolarmente al direttore e redattore di questi lavori che il fine è stato pienamente raggiunto. L'Enciclopedia Sociale infatti si distingue per una chiara impostazione, una intelligente suddivisione delle parti, una cura quasi scolastica di esprimere in molteplici titoli e sottotitoli il contenuto che verrà svolto. Degna di essere sottolineata l'ampiezza degli argomenti toccati: si può dire che non esiste capitolo che possa in qualche modo aver riferimento all'interesse del sociologo che non trovi in queste pagine brevi ma sufficienti indicazioni. Pur aprendosi su un orizzonte di questioni sociali in relazione anche alle esigenze di diversi Stati, quest'opera mantiene però una peculiare ricchezza di dati per ciò che concerne la struttura e il funzionamento della vita sociale e politica italiana: e questo è uno dei vanti più meritevoli di essere sottolineati dell'« Enciclopedia Sociale ». Le trattazioni pur non essendo diffuse sono tuttavia complete ed esaurienti; qua e là però qualche cenno di una stesura disordinata tradisce la preoccupazione degli Autori di compendiare tutte le nozioni in breve spazio di pagine. La bibliografia è qualche volta un po' scarsa. Un vasto indice analitico rende quanto mai funzionale questo volume. Riguardo all'ispirazione ideologica con cui queste pagine sono state scritte, il Direttore, in apertura introduttiva, fa presente l'istanza dinamica che ha ispirato la concezione e la stesura del lavoro. La preoccupazione cioè di non pretendere di fornire soluzioni e posizioni irrimediabilmente fisse e conclusive: la cura invece di situare ogni problema nella giusta luce, dalla quale soltanto potrà scaturire la soluzione. Senza però pretendere che la soluzione sia sempre immediatamente ottenuta. Questa preoccupazione è rilevabile nell'indice, che rappresenta appunto il piano generale e schematico dell'opera. Prima di dare rapide indicazioni di questo indice è doveroso notare come l'aspetto problematico e l'apertura dinamica di cui abbiamo parlato, rimane più un motivo ispiratore che non un'esasperata realtà metodologica: di fatto ogni argomento è presentato con una dottrina sicura e completa e non presta ansa a nessuna accusa di storicismo o di relativismo, così come potrebbe sembrare a tutta prima a chi interpretasse male l'istanza di cui abbiamo fatto cenno.

La prima parte studia in cinque sezioni la realtà sociale contemporanea, cioè la formazione storica del mondo d'oggi, e la struttura giuridica, economica e politica italiana, con un'appendice sull'organizzazione internazionale e l'idea federale. Nella seconda parte (due sezioni) si tratta degli strumenti e dei metodi di conoscenza della realtà sociale. La terza parte (tre sezioni) è dedicata alla teologia ed alla filosofia delle realtà sociali. « I cattolici e la realtà sociale » è infine il titolo della quarta parte. Assolutamente troppo breve la trattazione delle dimensioni teologiche delle realtà sociali. Edizione modesta ma accuratissima e di pratica consultazione. Lodevole il prezzo molto accessibile.

Dizionario di Economia politica, a cura di Claudio Napoleoni. Edizioni di Comunità, Milano, 1956, XXX 1722, pp., L. 12.000.

Nella serie delle opere generali un Dizionario di economia politica non può non trovare ottima accoglienza e suscitare interesse. Anche se, come

l'opera di cui discorriamo, si vuole rimanere in un certo angolo visuale: quello di un movimento che si ponga a metà tra i valori dell'individuo e quelli dello stato. La Nota dell'Editore è molto esplicita su questo punto, e bisogna tenerne conto per saper valutare le singole pagine del libro. C. Napoleoni, autore anche di numerose voci di questo Dizionario, ha compiuto l'opera di redazione e di coordinamento del vasto materiale fornito da questa disciplina. Va riconosciuto che il lavoro è stato condotto a termine con molteplici risultati positivi: chiarezza, sobrietà, aggiornamento storico-bibliografico, completezza. Inevitabili le mende. Per esempio in alcune voci che implicano l'uso di formule, si è andato oltre un certo limite, cui avrebbe potuto agevolmente giungere il lettore non perfettamente provveduto. D'altra parte, in più di una monografia, la documentazione lascia troppo a desiderare. Perchè poi non tutte le voci recano al termine la bibliografia? Lodevolissima la perspicuità e la lucida chiarezza di quasi tutti gli autori, tra i quali emerge, non solo per la quantità delle voci svolte, la limpida esposizione del Napoleoni. Come ha potuto sfuggire allo stesso redattore l'insopportabile stile confusionario di alcune pagine, per esempio quelle di Siro Lombardini? Le voci sono abbastanza complete, e nonostante il carattere prettamente monografico dei singoli articoli, le ripetizioni non sono poi troppe. Però la voce « lavoro » non avrebbe avuto diritto ad una trattazione tutta per sè?

Lacunosa si rivela l'opera là dove affronta questioni non puramente economiche: per esempio, il problema della definizione della economia in sede epistemologica (vedi la mancanza di nerbo filosofico delle pp. 576-7), e l'interpretazione dell'opera dello Smith, di cui quasi sempre si pretende di ignorare impunemente la dottrina morale. Per ciò che concerne infine l'orientamento generale dell'opera, diremo che non ci piace nè ci convince quel tono di relativismo e di storicismo che è stato dato come motivo ispiratore delle monografie: a ben rifletterci, il modo organico e abbastanza critico ma anche equilibrato con cui sono state redatte quasi tutte le voci costituisce un'autentica smentita di tutte quelle incertezze epistemologiche protestate all'inizio.

Meno ancora ci piace il modo con cui viene esposta e valutata l'economia sovietica. Su Marx piace agli Autori fare qua e là critiche precise, che talvolta vorrebbero anche essere sostanziali (cfr. voce *Valore*). Si ha sempre però molta cura di rilevare che Marx ha segnato un progresso notevole sulle scuole precedenti. Ora, parlare di Marx economista senza riattaccarsi al suo materialismo, è fare insulto alla storia dell'economia e della filosofia, e per primo a Marx stesso. Inoltre non si avverte che la pesantezza di certe critiche giustamente rivolte al marxismo, non autorizzano poi tutto quell'ottimismo e quella considerazione sull'entità del contributo economico da esso recato. Non sappiamo poi spiegarci perchè, mentre in quasi tutte le voci non mancano cenni critici, equilibratori e capaci di orizzontare il lettore, la voce sulla pianificazione (forse per scrupolo di accuratezza?) sia stata affidata alla penna non certo critica di Maurice Dobb.

Concludendo, ove si tenga conto delle pregiudiziali ideologiche qua e là sottilmente emergenti e da noi brevemente rilevate, l'opera si pre-

senta utilissima e riuscita, solido ausilio per gli iniziati e chiaro saggio informativo per i meno preparati. In Italia, del resto, mancava un lavoro come questo. La stampa è nitida e di piacevole lettura, la veste tipografica ottima; l'edizione deve dirsi accurata, anche se non mancano mende tipografiche. Prezzo abbastanza equo.

Baruch De Spinoza - *Etica dimostrativa secondo l'ordine geometrico*. Trad. di Sossio Giametta, Boringhieri, Torino, 1959, 334 pp., L. 1.500.

Pochi filosofi sono rimasti famosi per un'opera dedicata all'etica. Tale essendo invece Spinoza è comprensibile l'interesse per la sua opera, che in Italia non era più stata tradotta dal 1914 (Troilo). Quella di Sossio Giametta è stata una fatica ben condotta: con stile, precisione ed attenzione. Qualche dissenso può qua e là giustificarsi, essendo sempre una traduzione anche un'opera di interpretazione. Noi, per esempio, avremmo preferito nell'indicazione della terza e della quarta parte il termine di passioni a quello di affetti, tenuto conto anche della definizione che lo Spinoza dà delle passioni stesse.

La veste tipografica è ottima, adatta ad un libro di questo genere, che si può usare anche come un volume a stile epigrammatico, o fonte di meditazioni filosofiche. Lo Spinoza dell'Etica, opera uscita postuma (di cui l'Autore aveva steso una traccia già negli anni giovanili) è il pensatore profondo, analitico; figlio però del suo tempo. Con intorno tutto lo spirito umano e pagano di un deteriore rinascimento, e un'incapacità a liberarsi, nei suoi formalismi logici, dagli schemi metodologici di uno scolasticismo decadente. Di qui la difficile lettura di queste pagine: ricche di definizioni assolute, poi riprese, cambiate, dimostrate, ampliate; aggiunte di corollari senza fine, impennate metafisiche seguite da placide e diffuse considerazioni più accessibili: cose tutte che rendono ardua la scoperta di quel filo conduttore che forse vorrebbe esserci, almeno abbozzato, nell'Etica di Spinoza. Il valore dell'opera rimane in questo quadro, che ne segna anche i limiti. Un sistema etico non c'è; piuttosto una concezione di metafisica ontologica, e un prontuario di suggerimenti e riflessioni pedagogiche. La vera costruzione morale manca: del resto sarebbe uccisa nel nascere dalla concezione deterministica della libertà spinoziana. Resta però l'innegabile valore di tanti pensieri profondi sparsi e gettati da un ingegno indubbiamente vasto ma faragginoso. A chi si deve la controproducente ingenuità che leggiamo nella presentazione: «dopo i greci, nessun filosofo è stato profondo nella misura di Spinoza» (p. 7)? Nota infelice di questa edizione molto riuscita.

David Hume - *Discorsi politici*. Trad. di Mauro Miscel, Boringhieri, Torino, 1959, 302 pp., L. 1.200.

Il rapporto causale tra preoccupazione filosofica e ideologia etica trova continue conferme nella letteratura politica. Ecco quest'opera poco conosciuta eppure notevole di Hume, in elegante veste italiana. Non è un organico trattato politico, ma una raccolta di saggi di interesse sociale.

economico-politico; si parla infatti dei più svariati argomenti: commercio, lusso, moneta, interesse, bilancia commerciale, competizione di mercato, equilibrio di potenza, tasse, credito pubblico, densità delle popolazioni antiche, contratto originale, obbedienza passiva, accordo dei partiti, dinastia protestante, forma perfetta di governo. In ogni pagina lo Hume si rivela loico sottile, scrittore chiaro e brillante, economista ben informato sui dati statistici, erudito di storia e letteratura classica. Tra l'altro il lungo saggio sulla popolosità delle nazioni antiche, non superiore, secondo lo Hume, a quella delle nazioni moderne, offre pagine bellissime e rare di letteratura sulla schiavitù. Nell'ultimo scritto l'Autore difende poi il suo stato ideale, molto vicino a quello postulato dall'Oceana di Harrington: una democrazia con continui mutamenti di governo, due Camere, e il clero eletto e dipendente dai magistrati: più altre indefinite tracce di forme istituzionali, troppo dettagliate perchè possano essere prese sul serio. Ottimistica l'idea dello Hume che i tempi di gran lusso favoriscano maggiormente la virtù. In complesso, il noto filosofo inglese rivela per gli argomenti politici ed economici un'autentica passione e una discreta informazione: non però altrettanto acume nè genio pratico.

Emanuele Kant - *Scritti politici*. Pref. di G. Solari. UTET, Torino, 1956, 600 pp., L. 2.500.

Il pensiero di un Autore si delinea e si matura non solo nella stesura delle grandi opere, ma anche in molto altri scritti, sia pure apparentemente meno impegnativi e diffusi. Da tale postulato è stata guidata la raccolta di questo volume, in cui lo studioso e l'appassionato di Kant troverà abbondanza di testi minori concernenti il suo pensiero politico. Notevoli le recensioni fatte dal filosofo di Königsberg, di opere anche meno direttamente filosofiche, ma che costituiscono per lui l'occasione di brevi dissertazioni. Per noi, questo materiale, oltre a riempire lacune ed essere utile per una ricostruzione più continua della formazione del pensiero politico di Kant, costituisce una riprova del vastissimo campo culturale su cui era sempre rimasto aperto l'interesse e lo studio del filosofo; con la conseguenza, abbastanza comprensibile del resto, di giudizi affrettati e di superficiali ingenuità in argomenti che esulavano dall'ambito della sua competenza diretta. L'edizione è molto accurata. Le introduzioni storiche però ai singoli scritti avrebbero figurato meglio all'inizio di essi. Il lungo studio (quasi cento pagine) di G. Solari sul pensiero politico kantiano, pregevole per molti lati, mentre rivela deficienze per ciò che riguarda l'inquadratura nella metafisica kantiana, offre l'occasione di constatare l'incapacità del Solari a superare completamente il formalismo di Kant.

Gabriel Naudé - *Considerazioni politiche sui colpi di Stato*. Boringhieri, Torino, 1958, 199 pp., L. 1.000.

L'Autore, uno dei più celebri eruditi e bibliofili della prima metà del sec. XVII, traccia in queste pagine una dottrina teorico-pratica sulla fun-

zione politica del sovrano, particolarmente in relazione ai cosiddetti « colpi di stato ». Termine che, nel titolo, crea da solo un notevolissimo interesse per l'opera, anzi diremmo un'autentica suggestione: va infatti rilevato che la contemporanea dialettica del materialismo marxista con il noto postulato della rivoluzione, ha riportato alla ribalta del pensiero politico la trattazione etico-filosofica della rivoluzione, argomento in cui la bibliografia è assolutamente scarsa.

Ben giunga quindi, in questo senso, la tempestiva traduzione ed elegante edizione del Naudé: anche se il titolo dell'opera non deve trarci in inganno. Il termine « colpi di stato » abbraccia, nella concezione del Nostro, un significato assai più ampio di quello che gli diamo noi: vale infatti ad esprimere ogni intervento di notevole entità, o segreto, o improvviso del sovrano nell'andamento politico del proprio stato. Più diffuse distinzioni e suddivisioni si vedono sviluppate nel secondo capitolo. Il modo con cui vanno condotti questi gravi interventi politici è complesso: saranno innanzitutto usati in funzione difensiva, per una pubblica utilità, e raramente. Chi li compie deve seguire un criterio di dolcezza e provare rammarico. Le occasioni che li possono legittimare sono: sistemazione o conservazione del potere, lotta contro i privilegi dei ceti elevati, attacco a grandi potenze straniere, eliminazione di un individuo pericoloso.

Il Naudé indica poi in quali condizioni psicologiche si debba porre il sovrano, e di quali doti debba essere fornito il ministro, strumento concretizzatore della vita politica dello stato. Queste dell'ultimo capitolo sono le pagine più belle dell'opera, ricche di una profondissima intuizione e conoscenza dell'animo umano e di come vanno le cose del mondo.

Anche gli altri capitoli recano l'impronta di questo acuto spirito dell'Autore, sostenuto, e talvolta addirittura appesantito nella sua trattazione da un'erudizione storica, classica e mitologica decisamente sconcertante: benchè, più di una volta, non sia accettabile il porre sullo stesso piano leggenda e storia. Ancora meno accettabile poi, da un punto di vista di critica etica e religiosa, la morale del Naudé quale traspare da queste pagine: una morale che protesta di voler insegnare solo il bene e di rimanere fedele alla dottrina cattolica, e critica il Machiavelli, ma scende poi a frequenti atteggiamenti del più genuino machiavellismo, e in più di un passo suggerisce che, per raggiungere certi fini, si può seguire, anzi è necessaria, anche la via non lecita.

* * *

II° - I FONDAMENTI GIURIDICI :

Ch. Perelman - *La Giustizia*. Pref. di N. Bobbio, trad. di Liliana Ribet, Giappichelli, Torino, 1959, 133 pp., L. 1.200.

La giustizia viene analizzata dal filosofo-giurista polacco su di un piano prevalentemente logico: di una logica però che pretende di fare a meno della metafisica, pur rivendicandone, a un certo punto, il valore. Di qui la chiarezza più retorica che contenutista di questo studio; il quale

però non è privo di spunti interessanti e di analisi acute. Sei capitoli comprendenti la ricerca delle definizioni usuali della giustizia (sei per esattezza, secondo l'Autore), nei quali poi è reperibile un elemento comune, quello di uguaglianza. Si otterrà così una giustizia formale o astratta, cui farà riscontro la giustizia concreta, variabile secondo gli innumerevoli valori della giustizia formale. Manca evidentemente all'Autore la chiara nozione del problema logico-metafisico degli universali, e così l'opposizione tra giustizia formale e giustizia concreta non è poi più ricomponibile in quella reciproca integrazione che si vorrebbe dimostrare. Qua e là affiora una concezione velatamente, forse inconsciamente, storicista; la definizione di giustizia profetica a proposito dell'ideale cristiano non ci trova consenzienti. Opera interessante ma priva di una severa connessione e struttura ideologica. Edizione elegante e accuratissima, di facile e gradevole lettura.

Gustav Radbruch - *Propedeutica alla Filosofia del Diritto*. A cura di Dino Pasini; trad. di D. Pasini e C. A. Agnesotti, Giappichelli, Torino, 1959, 237 pp., L. 1.800.

Merita un ampio elogio, per la storia della filosofia del diritto, il lavoro di Dino Pasini per presentare al pubblico italiano questa notevolissima opera del Radbruch. Conoscitore sicuro e studioso attento dell'Autore quale il Pasini si presenta, avrebbe forse dato un contributo anche più prezioso ed opportuno al volume se, in luogo delle 79 pagine ampiamente riassuntive del pensiero contenuto nell'opera di Radbruch, si fosse impegnato in un'approfondita analisi valutativa.

Ottima la traduzione, eccetto due o tre inspiegabili forme arcaiche; l'edizione sottolinea la chiarezza spesso addirittura schematica del Radbruch. Il quale si muove, nella Germania del 900, in armonia con la Scuola giuridica sud-occidentale, in netta antitesi al positivismo. Riesce però il Radbruch ad evadere dal criticismo kantiano? Il Pasini insinuerebbe di sì, ricordandoci l'originalità peculiare del neo-criticismo dell'Autore. Spunti di originalità sono innegabili in Radbruch: non ci sentiamo però di dire che la sua filosofia del diritto superi il vuoto aprioristico del formalismo kantiano, con la sua dottrina del concetto a priori del diritto, la funzione dei valori cui si giunge per fede, la svalutazione della ragione pura, la sfiducia nella metafisica classica, la tendenza a porre nel cattolicesimo dei postulati antiscientifici. Rimangono però, queste del Radbruch, pagine che interessano la storia della filosofia, per la loro lucidità espositiva, il vigore dell'analisi, l'ampio respiro storico e l'erudizione da cui sono ravvivate.

Gioele Solari - *Filosofia del diritto privato*: I° - *Individualismo e diritto privato*. Giappichelli, Torino, 1959, 352 pp., L. 3.000.

E' la seconda edizione di un'opera pubblicata in Italia nel 1940 e in Argentina nel 1946. In essa il Solari, noto studioso di filosofia del diritto, traccia lo sviluppo ragionato dei diversi fondamenti del diritto privato.

Pur non accettando il giusnaturalismo, per il fatto che confonde le ragioni filosofiche del diritto con le sue esigenze pratiche, l'Autore rivendica però la necessità di non giungere mai ad una separazione fra i due ordini, quello teorico e quello pratico.

Dopo un'analisi degli studi giuridici del sec. XVII, il Solari passa ad un esame delle singole codificazioni: prussiana, francese e austriaca. In un'ultima parte viene poi posto il confronto interrelazionale tra utilitarismo e codificazione. La conclusione dell'Autore è la seguente: « noi incliniamo verso l'indirizzo di pensiero che intende la vita collettiva distinta dalla vita individuale, che concepisce il diritto un prodotto è vero dello spirito, ma dello spirito collettivo..... ». Affermazioni, come si vede, che suscitano una reazione di riserve e di precisazioni.

Lo studio del Solari è esclusivamente storico: e qui emerge la lacuna di un più ampio sviluppo speculativo del problema trattato. L'Autore, di cui è nota la fama di onestà scientifica, si rivela diligente conoscitore delle fonti. Non condividiamo in particolare l'accettazione non abbastanza critica che egli fa della posizione kantiana, e siamo dolenti di dover sottolineare come una stridente nota di inspiegabile e superficiale ingenuità il fatto che, per documentarsi sulla dottrina tomistica del diritto, l'Autore ricorra e citi una « seconda mano » doppiamente fuori luogo qual'è l'autorità di B. Spaventa (cfr. p. 6), anzichè rifarsi, come per tutti gli altri autori studiati, alle opere originali. Edizione molto elegante e curata, che fa onore all'Editore e all'Istituto Giuridico dell'Università di Torino, promotore della pubblicazione.

Arnaldo Bertola - *Storia e politica coloniale e dei territori non autonomi*. Giappichelli, Torino, 1956, 467 pp., L. 3.400.

Una delle espressioni più tangibili del dinamismo delle formazioni politiche del mondo d'oggi è la fluidità che ha assunto nella storia di questi ultimi decenni il termine di colonia. Argomento dunque di vivissimo interesse, sul quale l'opera del Bertola, figura preziosa di giurista dalla sana ortodossia unita ad un'ampia cultura, reca un contributo quanto mai originale ed illuminato.

L'opera è divisa in tre parti. Nella prima l'Autore traccia le nozioni e i principi fondamentali concernenti la struttura delle colonie. Nella seconda viene passata in rassegna la storia dell'espansione coloniale, con peculiare vasto riferimento alle colonie italiane. La terza parte infine esamina i problemi della politica coloniale interna, e termina con interessanti cenni di aggiornamento sulla problematica coloniale nel quadro delle ideologie giuridiche e politiche contemporanee. Lo stile è chiaro; la trattazione ordinata, la documentazione continua e la bibliografia aggiornata. Edizione degna di quest'opera, che merita il plauso più incondizionato e un'ampia diffusione.

III° - STUDI STORICI :

Ch. Wirszubski - *Libertas. Il concetto politico di libertà a Roma tra Repubblica e Impero*. Con una appendice di A. Momigliano. Trad. di Giosuè Musca, Laterza, Bari, 1957, 298 pp., L. 2.000.

« La costituzione romana non è una costante »: premessa di notevole interesse, inquanto va contro il modo di pensare molto diffuso, che cristallizza l'istituzione politica romana in un fissismo che essa, in realtà, non ha conosciuto. Stabilita poi l'equivalenza tra istituzione costituzionale e *libertas*, come sintesi di complessi valori fondamentali, mutantisi nelle loro espressioni esteriori: la tesi dell'Autore è quella di ricercare lo sviluppo e le varianti del sistema politico romano sotto il cangiante denominatore di *libertas*. Il periodo storico che il Wirszubski vuole abbracciare è quello che va dai Gracchi a Traiano. Il valore del termine di *libertas* viene quindi studiato in un'analisi comparativa degli altri valori del mondo politico della *vetus respublica*.

Una particolare trattazione ha in questo volume la contesa civile tra *optimates* e *populares*. Rileviamo che questa è la parte decisamente meglio riuscita dell'opera, perchè è chiara nell'esposizione degli elementi analizzati, e vasta e profonda nell'impostazione acuta ed originale dell'Autore. Segue lo studio della decadenza della forma tradizionale di governo e il passaggio al Principato, con la mediazione dell'impero di Augusto.

Un libro che come ha suscitato notevole interesse per i cultori di storia romana, così è degno di rilievo anche per gli studiosi di storia della politica: una disciplina che non può mai prescindere dalla struttura della costituzione di Roma.

Qualche osservazione: ci sia lecito non consentire con il Wirszubski sulla valutazione che egli fa dei filosofi stoici e del loro peso dottrinale in Roma. Lacune notevoli ci paiono i quasi inconsistenti cenni sul posto e la legislazione della religione; troppo frammentaria e incompleta la trattazione della schiavitù, fenomeno pure così determinante nella civiltà romana. L'abbondanza di citazioni greche e latine consiglierebbe il testo tradotto, per garantire una esatta interpretazione anche per il lettore avveduto. Lo stile scorrevole e sobrio rende queste pagine anche letterariamente avvincenti. Ottimo l'indice dei nomi e degli argomenti. Edizione dignitosa.

Robert W. - Alexander J. Carlyle - *Il pensiero politico medievale*. Vol. I. A cura di L. Firpo, Laterza, Bari, 1956, 682 pp., L. 5.000.

I cultori di scienze sociali avranno più volte lamentato la difficoltà di reperire l'opera dei Carlyle: ora è uscito il primo volume, che comprende il primo e il secondo dell'originale in inglese, che consta di ben sei volumi. I fratelli Robert e Alexander Carlyle danno in quest'opera il risultato di lunghi anni di studio sul pensiero politico medioevale: il frutto è stato ottimo, specialmente, vorremmo dire, perchè gli Autori prendono le mosse dai secoli in cui tale pensiero esisteva solo allo stato germinale: il primo capitolo si apre con Seneca e Cicerone.

L'interesse che suscitano gli argomenti trattati è notevolissimo: il diritto naturale, il *jus gentium*, la schiavitù, il diritto di proprietà, Chiesa e Stato, autorità sacra del sovrano, ecc. Cultori affezionati del Medio Evo i due Carlyle fanno aleggiare in queste pagine qualcosa dell'impostazione scolastica di quel tempo: chiarezza cristallina confortata da premesse e conclusioni, enumerazioni e distinzioni frequenti. Seguendo gli Autori lo sviluppo storico, non dottrinale, sono fatali le ripetizioni.

Opera necessaria, questa, preziosissima specie per le abbondantissime note, tutte citazioni di prima fonte, un autentico schedario, utilissimo non solo al dilettante di questi studi, ma anche al cultore erudito. Lodevole la serenità quasi assoluta dei due Autori, appartenenti alla religione protestante. Altri rilievi riserviamo per il secondo volume che, assieme al terzo, l'editore ci promette di prossima pubblicazione. Il presente volume giunge fino alla prima metà del sec. XIII. Ottima per completezza e schematica analitica la nota bibliografica di ben 112 pp., opera scrupolosa e attenta di un noto cultore italiano di scienze politiche, Luigi Firpo.

Gino Luzzato - *Breve storia economica d'Italia*. Einaudi, Torino, 1958, 327 pp., L. 900.

Opportuna l'idea dell'editore di pubblicare questo riassunto sobrio ma ricco di una materia così complessa ed oggi sempre più necessaria agli studiosi di sociologia. L'Autore è un conoscitore sicuro e profondo in questo campo (anche se gli elogi enfatici della presentazione ci sembrano esagerati e di cattivo gusto). Qua e là affiora una certa mentalità parziale e meno oggettiva, particolarmente in materia di religione e giudizi sulla Chiesa. Di peculiare pregio le pagine sul sorgere della borghesia fino al sec. XII. Nella ricostruzione del Luzzato è raro trovare soluzioni di continuità, anche dove l'argomento è più irto di difficoltà e la documentazione meno abbondante.

Romuald Zaniewski - *L'origine du prolétariat romain et contemporain. Faits et Théorie*. Ed. Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1957, 398 pp.

Un volume di cui già si è data ampia notizia in questa Rivista (cfr. « Sapienza », 12 (1959), 1, 94-101). Poichè tuttavia si trattava di pagine meramente espositive, riteniamo utile aggiungere qui qualche rilievo valutativo e critico. E' questa un'opera fondamentale nel suo genere: piena di attualità, chiara nell'argomentazione, serena e brillante nella critica. L'Autore dà saggio continuo di una non comune erudizione, e la documentazione, come la bibliografia, è continua, precisa e aggiornata. Ottima la distinzione dei due indici per nome e per materia: più felice sarebbe stata l'idea di radunare le bibliografie dei singoli capitoli tutte in fondo, per evitare inutili ripetizioni e facilitare la consultazione. Sempre a tal fine sarebbe bene abolire l'abitudine dell'« opera precedentemente citata »: qui le opere citate sono molte!

Riguardo al contenuto, se chiara è l'impostazione parallela Roma-mondo contemporaneo, discutibile però è l'omissione o l'affrettata menzione del punto di passaggio tra i due termini storici, il medio-evo: qui

trattato troppo superficialmente. Per ciò che concerne il mondo romano, lodevole l'esposizione della vita economica; non illuminata sufficientemente, però, da opportuni richiami alle strutture istituzionali e al mondo politico. Del comunismo lo Zaniewski si rivela conoscitore profondo e critico serio: non accettiamo però l'eccessivo posto che l'Autore dà alla critica interna del marxismo. Il «manifesto» poi, anche se storicamente superato in alcuni punti (per esplicita ammissione dei comunisti stessi) mantiene un valore teorico, sul quale il materialismo sovietico poggia la sua pretesa coerenza. Infine l'osservazione in merito ai regressi dell'economia marxista, va sempre formulata con cautela e precisione, per non suonare ingenua e semplicista.

U. Alfassio Grimaldi - *Il Socialismo in Europa*. Garzanti, Milano, 1957, 118 pp., L. 200.

Le molteplici vicende che hanno accompagnato lo sviluppo del movimento socialista nelle diverse nazioni europee, sono qui ricordate con brevi ma esaurienti cenni. C'è abbondanza di date e di nomi, e la formulazione delle molteplici correnti dottrinali è chiara e precisa. Particolarmente felice la critica al deviazionismo stalinista, e la dichiarata differenziazione di «anima» che distingue il socialismo dal marxismo. Significativo inoltre il richiamo dell'Autore ad una maggiore «santità» dei singoli; condizione indispensabile per l'auspicato miglioramento e adeguamento sociale delle istituzioni. Anche così però, il sia pur moderato e meditato socialismo di cui il Grimaldi discorre, non riesce ad eliminare una diffusa istanza storicista; elemento dissolvante, con la sua carenza di valori fissi, di ogni positivo contributo ideologico.

* * *

IV° - I PENSATORI:

Sergio Cotta - *Il concetto di legge nella Summa Theologica di S. Tommaso d'Aquino*. Giappichelli, Torino, 1955, 165 pp., L. 1.200.

«Umile lavoro di attenta esegesi» (p. 12) e «lettura attenta ma spregiudicata» dei testi giuridici della Summa, vuol essere, nell'intenzione dell'Autore, questo libro dal titolo molto promettente. Quattro ampi capitoli in cui il testo della Summa viene studiato in riferimento alla definizione della legge (15-41), alla legge eterna e a quella naturale (43-75), all'imperativo formale della legge naturale (77-113) e alla legge umana (115-154).

Vorremmo sinceramente poter dire un gran bene di questo volume, perchè lodevole è l'impegno dell'Autore, la serenità del discorso, la chiarezza dell'argomentazione, la fiducia nel valore intrinseco della dottrina di S. Tommaso, la paziente ed accurata meditazione dei testi dell'Aquinate. Molti elementi negativi però, anzi troppi, frustrano il bel tentativo del Cotta. La sua oggettività è, intanto, più professata che dimostrata, perchè l'Autore parte già in sede di pensiero moderno, precisamente dall'an-

golo del formalismo giuridico che tanto favore riscuote ai nostri giorni. Per cui, più che voler studiare S. Tommaso, quello del Cotta è piuttosto un voler tirare S. Tommaso dalla propria: il che, se è impresa significativa come testimonianza di stima alla ultrastoricità della «Summa», non è ugualmente pregevole come studio storico fedele ed oggettivo.

Sottile è il nostro autore, ma forse proprio i suoi ammirevoli arabeschi loici lo trattengono in superficie e gli fanno perdere, nei momenti decisivi, la penetrazione del contenuto profondo del testo. Presunzione pericolosissima è poi quella di fare a meno, nello studio di S. Tommaso, della grande tradizione tomista: e di questa suggestione il Cotta purtroppo è ripetutamente vittima.

Forse l'errore fondamentale è voler discorrere di pensiero giuridico tomista senza conoscere a fondo la filosofia di S. Tommaso: qualunque provveduto cultore di S. Tommaso avvertirà con pena, in queste pagine, emergere qua e là un'autentica insensibilità alla metafisica tomista; e tale insensibilità crea un'incapacità radicale a fare del sano tomismo.

Con tutto ciò l'opera non sarà sterile anche per il tomista fedele: vi scorgerà infatti rilievi originali e spunti interessanti. Inspiegabile la mancanza della bibliografia. Edizione elegante e accurata.

Luigi Bagolini - *La simpatia nella morale nel diritto - Aspetti del pensiero di Adam Smith*. Ristampa stereotipa, Giappichelli, Torino, 1958, 119 pp., L. 1.000.

La ristampa dell'opera del Bagolini fa fede dell'interesse che riscuote in questo periodo ogni studio di etica fondamentale, ispirato ad un bisogno di soluzioni vitali, cioè rispondenti alle istanze contemporanee. Il titolo di questo volume non deve trarre in inganno: non si tratta di uno studio speculativo-storico della simpatia come fonte della morale; in tal caso l'Autore avrebbe dovuto studiare tutti i filosofi che in qualche modo si riallacciano a questa forma di sentimentalismo etico. Le pagine del Bagolini sono invece unicamente dedicate allo Smith, anche se non ignorano né le premesse storiche che hanno preparato, sia pure sotto forma di reazione, la speculazione del noto filosofo inglese, e neppure gli sviluppi e le interpretazioni attraverso le quali il pensiero smithiano è giunto, non sopito né dimenticato, all'attenzione della letteratura etica contemporanea. La parte storica però che riguarda l'epoca post-smithiana è relegata dall'Autore in una diffusa nota bibliografica ragionata (pp. 93-114). Questa disposizione del materiale su cui l'Autore ha lavorato, ci conferma che le sue pagine vogliono essere uno studio non precipuamente storico, bensì speculativo ed analitico del pensiero di A. Smith, colto nella sua istanza essenziale della simpatia come elemento di criterio etico.

Dopo l'introduzione (9-16) e una nota bibliografica che ci assicura della serietà con cui l'Autore ha proceduto nel suo studio fedele e diligente dei testi smithiani, l'opera si distende in cinque diffusi capitoli.

Il primo capitolo (19-29) pone in evidenza, sulle orme delle stesse pagine di A. Smith, il superamento dell'autore inglese nei confronti di Hobbes e di Hutcheson: il self-love e il moral-sense vengono infatti ri-

pudiati come insufficienti e contraddittori. Sfugge però, al pur notevole acume logico del Bagolini, l'insufficienza metafisica della critica smithiana, che riduce la relazione di fine e mezzo a una relazione di causa ed effetto, e nega l'esistenza di un fine primo, fisso e finalizzante (cfr. p. 22).

Il II° capitolo (31-42) tratta della simpatia nella società come compito umano, e qui ci piace sottolineare l'opportuno rilievo dell'Autore che oggetto dell'analisi smithiana non è l'atteggiamento in se stesso, ma la relazione causale che intercede tra l'immaginazione simpatetica e i suoi aspetti pratici (cfr. p. 37).

Nel III° capitolo (43-52) viene esaminato il problema dell'oggettività della valutazione simpatetica. In essa ha valore assoluto e necessario la distinzione tra simpatia diretta e indiretta, mezzo, quest'ultima, di agguanciamento dell'individuo all'ambiente sociale e quindi condizionamento della partecipazione alla situazione concreta. Un'altra distinzione che l'Autore crede opportuno ricordare è quella dello Smith riguardo alla giurisdizione dell'uomo esterno e dell'uomo interno. Su questi elementi si basa la possibilità di una valutazione più vicina all'imparzialità, in quanto si studia l'effetto dell'azione da compiersi proiettandola, come già compiuta, nel futuro.

La struttura delle valutazioni giuridiche è il contenuto del IV capitolo (53-66): il senso del dovere viene qui definito come l'atteggiamento di considerazione che l'uomo assume di fronte alle regole generali della condotta (cfr. p. 53). Lo sviluppo di dottrina giuridica smithiana che troviamo in queste pagine è particolarmente interessante, poichè viene di frequente omesso negli studi sulla filosofia dello Smith.

L'ultimo capitolo (V, 67-81) è dedicato alla ricerca di una certa istanza utilitaristica anche nella simpatia di Smith, nonostante il tentativo di superamento dell'utilitarismo umano da cui ha preso le mosse il sentimentalismo etico. Degna di rilievo l'equivalenza che l'Autore stabilisce: l'utilitarismo è concepibile e plausibile soltanto come utilitarismo sociale, e questo a sua volta è concepibile unicamente come utilitarismo simpatetico (p. 75).

Nella conclusione (85-91) il Bagolini rivendica l'istanza sociale di cui è ricco il processo simpatetico, il quale non va esente da un certo utilitarismo. Il giudizio definitivo dell'Autore sulla speculazione smithiana è che essa non va interpretata come un punto di arrivo ma piuttosto come un punto di partenza, cioè come apertura di un problema.

E' nostra impressione che l'opera del Bagolini costituisca uno studio appassionato del pensiero di A. Smith, uno studio che non perde il suo vigore speculativo, anche dove assume la coloritura, più o meno accettabile, di particolari interpretazioni. Lodevole lo sforzo dell'Autore di appianare tutte le contraddizioni di Smith (cfr. pp. 48-65), meno efficace però la vieta separazione cui anche il Bagolini rimane ligio, tra preoccupazione morale, come sinonimo di apertura sociale, e preoccupazione religiosa, con implicito egocentrismo individualistico. Egualmente non chiara si rivela la trattazione che l'Autore fa del valore della deliberazione; infine spiacevole l'equivoco cui fatalmente non sfugge (pur avendolo denunciato nell'Introduzione, cfr. p. 15) di una razionalità che debba esclu-

dere assolutamente il desiderio ed ogni forza di tendenza. Ci sia lecito ricordare all'Autore che, di fronte a qualunque reviviscenza del sentimentalismo smithiano, la soluzione del problema non è nell'insistere a studiare in funzioni antitetiche la ragione da una parte e gli altri impulsi ad agire dall'altra, ma a rendersi conto che ogni energia umana, appunto perchè unificata dalla singola personalità dell'io, può e deve venire gerarchizzata e salvata nel quadro del valore umano, che appunto per questo è un valore razionale.

Lodiamo nell'edizione la nitidezza dei caratteri, e la ripetizione, all'inizio di ogni capitolo, del sommario contenuto nell'indice. Sarebbe stata, però, desiderabile una bibliografia più completa e aggiornata sull'argomento.

Giulio Preti - *Alle origini dell'etica contemporanea* - Adamo Smith. La terza, Bari, 1957, 202 pp., L. 1.000.

Ancora sulla tematica smithiana è degno di rilievo questo libro, che si caratterizza per un vigoroso sforzo speculativo-storico, grazie al quale la parte più viva del pensiero smithiano verrebbe ricondotta all'attenzione degli studiosi contemporanei. Il Preti giustifica questa sua pretesa con l'asserzione che il sentimentalismo di A. Smith, appunto come risulta dalle critiche e dalle interpretazioni cui è stato via via sottoposto, contiene una non sopita e fecondissima istanza storicista che lo rapporta ai punti più vivi della problematica etica contemporanea. Le pagine del Preti, diligenti e perspicue, meditate e a tratti vive di suggestione logica, vorrebbero dimostrare la socialità di cui è impregnato l'ethos smithiano, una socialità che troverà, per le tendenze del Preti che ben conosciamo, la sua espressione più moderna e impegnativa nella problematica marxista. Del marxismo il Preti pretende di considerare astrattamente il postulato storicista ed accoglie del marxismo l'ossessione dell'istanza dialettica che giustifica in sede storicista il superamento etico della rivoluzione: come superare l'inattività di un ethos statico se non con un elemento dinamico, e quindi estrinseco, che è appunto quello della rivoluzione?

C'è da fare più di una riserva sulla continuità storica che il Preti pretende di ritrovare sempre viva dal sentimento di A. Smith allo storicismo marxista. Inoltre appare piena di contraddizione quella giustificazione della rivoluzione come elemento estrinseco che d'altra parte sarebbe già stata preparata da un processo di maturazione dell'ethos statico: se tale elemento è preesistente alla rivoluzione vuol dire che essa non contiene affatto quella ricchezza di elementi risolutori che le si attribuiscono; e d'altra parte, se esiste già un processo di maturazione in atto, non sarà questo il vero fattore di sano e fecondo superamento della eventuale crisi morale?

In ultimo notiamo che il parlare, come fa il Preti, della persona umana come fine e non come mezzo equivale a introdurre un elemento di confusione metafisica, in quanto nel quadro sociologico nel quale, appunto, il Preti situa la sua problematica, le sue concezioni metafisiche di persona e di libertà introducono ineliminabili premesse soggettivistiche.

E. E. Y. Hales - *Pio IX - Studio critico sulla politica e sulla religione d'Europa nel sec. XIX*. Trad. di F. Bianchi, SEI, Torino, 1958, 272 pp., L. 1.500.

Nell'Italia dei nostri giorni il ritorno alle pagine della storia risorgimentale rende estremamente attuale e combattuta la figura di Pio IX. Specialmente in Italia poi, il ritorno di un liberalismo che non ha ancora eliminato i vecchi residui di anticlericalismo da cui pretende di prescindere, conduce fatalmente ad una proiezione storica in cui Pio IX esce menomato nella sua grandezza.

L'opera dell'Autore giunge così — oseremmo dire — provvidenziale, per ristabilire, con pacata serenità, l'oggettività dei fatti; in pari tempo essa fornisce ai ricercatori spassionati della verità e ai cattolici militanti, un'abbondanza di dati sconosciuti ed efficacissimi per controbbattere i vieti luoghi comuni del liberalismo, e le sfasate ricostruzioni storiche di chi ha interessi di parte. E' questo dunque un libro che ogni cattolico dovrebbe leggere, anzi avere frequentemente tra mano, e che giunge utilissimo anche a chi, pur essendo versato in scienze filosofiche e teologiche, ha bisogno di quegli argomenti apologetici di cui la rievocazione storica dell'Autore offre ampia messe.

Santo Bellia - *Chiesa e Stato nel pensiero di L. Sturzo*. SEI, Catania-Torino, 1956, 187 pp., L. 1.000.

Il pensiero di Luigi Sturzo per ciò che riguarda le relazioni tra Chiesa e Stato è esposto con chiarezza unica (qualche volta si rasenta addirittura la pedanteria scolastica) in questo volume presentato in elegante ed accurata veste tipografica. Si tratta di un'analisi diligente su di un argomento estremamente vitale; e dobbiamo essere grati al giovane autore di queste pagine per aver raccolto ed ordinato il profondo e originale contributo di D. Sturzo in merito alle relazioni tra Chiesa e Stato.

Il noto principio sturziano della diarchia sociologica in cui si integrano i supremi interessi delle due società, viene dal Bellia ripreso, sviluppato ed applicato secondo la più fedele tematica del pensiero sociologico di Luigi Sturzo. Abbiamo così modo di avvicinare la feconda originalità di un sociologo che gli italiani giungono a scoprire dopo gli stranieri. Sotto questo punto di vista l'opera dell'Autore si rivela anche più utile e interessante. Qua e là l'ammirazione del Bellia per lo Sturzo, se pur non fa velo all'oggettività dell'esposizione, riesce però meno gradita.

* * *

V° - LA PSICOLOGIA DELLA PERSONA NELLA SOCIETÀ :

Solomon E. Asch - *Psicologia sociale*. Trad. di Pier Giov. Grasso, SEI, Torino, 1958, 766 pp., L. 2.500.

Manca in Italia un testo completo ed aggiornato di psicologia sociale. Per questo ogni sintesi del vasto materiale riguardante questa disciplina viene salutato con gioia ed interesse. Non è però ancora l'Asch a colmare

la lacuna. Del resto l'Autore esclude esplicitamente di aver avuto tale intenzione. Forse per scusarsi della incompletezza e, più che tutto, della mancanza di una disposizione organica che è facile rilevare nel testo. Un simile sforzo infatti avrebbe creato una più equa proporzione delle parti, e il libro avrebbe assunto un carattere di maggior solidità costruttiva; qualità che invece gli manca. Altra lacuna la documentazione bibliografica assolutamente troppo scarsa, per non dire inesistente.

Dopo questi rilievi, dobbiamo dire un gran bene del contenuto dei singoli capitoli, della traduzione brillante e felice, dell'edizione, accurata eppure di modicissima spesa.

Il volume si snoda in cinque parti principali. La prima ha un valore introduttivo e situa il significato genuino della psicologia della persona umana nel quadro delle correnti psicologiche oggi in voga. La seconda parte tratta dell'organizzazione dei fatti psicologici, mentre la terza studia il fenomeno complesso dell'interazione. Nella quarta parte vengono determinati i bisogni sociali che gravitano nella sfera dell'io. Nella quinta parte, la più diffusa e quella che meglio esprime il carattere sperimentale di questa disciplina, l'Autore studia gli effetti delle condizioni di gruppo sui giudizi e sugli atteggiamenti. Opera pregevolissima, come si vede, ricca di spunti interessanti.

Jean Guilton - *Arte nuova di pensare*. Ed. Paoline, Roma, 1956, III ed., 169 pp., L. 350.

L'intelligenza come elemento specificativo dell'uomo è un valore che assume particolare rilievo nei contatti sociali. Di qui la necessità di una sana educazione del pensiero, inteso come funzione. Questo prontuario « sui generis » è pieno di accorte riflessioni sulla vita di relazione, illuminata con una sicura dottrina psicologica e morale. Edizione estremamente accessibile e pratica.

Gardner Murphy - *Sommario di Psicologia*. Trad. di A. Fonzi, Ediz. Scientifiche Einaudi, Boringhieri, Torino, 1957, 714 pp., L. 4.500.

Uno dei valori fondamentali nella struttura sociale è la persona del singolo, in quanto realtà esistenziale, finalizzata a un destino trascendente. Ai nostri giorni, in molti modi, varie correnti di pensiero si sono preoccupate di mettere in evidenza questo valore primigenio e invalicabile.

La psicologia di Murphy si muove nella scia di questa ispirazione personalistica. Perciò l'Autore cerca di tenersi al di fuori, meglio, ad un'equa distanza, tra le varie esasperazioni di opposte concezioni psicologiche. In questo senso, nell'opera che esaminiamo c'è del buono, anzi ce n'è molto. Ottimo il ribadito concetto dell'unità del composto umano, e degna di rilievo la sintesi dei temi più opposti che possono interessare lo psicologo. Lodevole poi la riduzione che il Murphy tenta di fare del freudismo ove tratta del super-ego. Però c'è ancora molto Freud in queste pagine che, allo stesso modo, non riescono a staccarsi da McDougall e da W. James, per esempio dove si tratta della volontà. Asso-

lutamente lacunoso e confusionario lo studio della conoscenza intellettuale, ed insufficiente il capitolo sugli influssi ambientali.

Manca dunque, come bilancio totale, una psicologia dello spirito umano. Ottima invece, per ricchezza di dati e perspicacia metodologica, la parte dedicata alla biologia, ereditarietà, ed alla conoscenza sensitiva. Magnifica l'edizione. Per questi ultimi pregi, non comuni, diremmo che il volume del Murphy può essere prezioso per chi è già introdotto alla psicologia filosofica, ed ha bisogno di un approfondimento ulteriore dei dati scientifici.

Jules Charles - *Le origini della vita*. Garzanti, Milano, 1957, 116 pp., L. 200.

Le scoperte scientifiche accentuano il naturale dinamismo delle scienze biologiche: per cui il problema della vita rimane sempre al centro di molti interessi, e ricorre frequentemente. Indovinata quindi l'idea di questa trattazione, che pur nella sobrietà della mole vorrebbe darci il « tutto sull'Evoluzionismo ». Ci sia lecita una riserva: c'è un aspetto intanto, del problema, che nessun biologo saprà esaurire, ed è l'impostazione filosofica. Che anche qui rimane difettosa e grossolanamente lacunosa delle giustificazioni che si adducono, su questo argomento, in sede filosofica. La parte scientifica invece è trattata dall'Autore con lodevolissima chiarezza ed onestà. La conclusione è che la zona intermedia tra gli esseri vitali e la materia inanimata rimane ancora molto oscura per la scienza moderna.

Grave l'insufficienza della bibliografia, che andava aggiornata e completata con la letteratura italiana. Edizione economica corretta.

Vittorino Vezzani - *Mistica e Metapsichica*. SEI, Torino, 1958, 489 pp., L. 1.500.

Vi è una porzione della vita umana, in cui pare di evadere dalla comune forma di relazione con gli altri esseri mortali, ed entrare nel chiaroscuuro dei contatti preternaturali. Un'evasione però che è densa di significato per la normale esistenza degli uomini, in quanto i mistici come i santoni, i cultori di metapsichica come gli spiritisti arrabbiati sono ben lungi dal non esercitare un influsso notevolissimo sulle idee e sul costume. Di qui la dimensione sociale della metapsichica, e quindi anche della mistica.

Dopo questa premessa, il giudizio sull'opera del Vezzani, che esce postuma, dev'essere apertamente positivo. Facilità espositiva e abbondanza talvolta sbalorditiva di documentazione, chiarezza paziente, quasi scolastica, e serietà d'impostazione scientifica fanno di quest'opera uno dei libri meglio riusciti e più esaurienti sull'argomento.

Il grosso volume si sviluppa in tre parti principali: 1) mistica; 2) scienza e metapsichica; 3) scritti metapsichici vari. Nella preoccupazione di accumulare dati si trova più di una volta equiparato il racconto leggendario al fatto storico. Così, dal punto di vista della dottrina teologica, il Vezzani, mentre si rivela completo conoscitore dei diversi autori, ignora

però che, essendo questi anche espressione di diverse Scuole, non sono tanto facilmente riducibili ad una identità di consensi in merito alle questioni di cui si tratta. Il tomista si trova con piacere concorde con l'impostazione epistemologica che il Vezzani dà alla metapsichica come scienza (pp. 336-381); meno soddisfacente invece la formulazione teorica del problema, dove la polemica col Servadio, ottima nelle intenzioni dell'Autore, richiede però una ulteriore precisazione. Ha ragione infatti il Servadio a dire che la metapsichica, se e in quanto rimane allo stato di « ricerca » (perchè così è stata definita precedentemente) non è vera scienza; d'altra parte gli argomenti del Vezzani per dimostrare che la metapsichica non è soltanto ricerca, sono insufficienti. Bisogna rilevare che nella metapsichica c'è una parte di certezze casualmente conosciute (ecco l'elemento formale dell'Autore, che si ferma alla definizione troppo generica di scienza come « assimilatio »), e vi è poi una seconda parte in fase di costruzione, di ricerca.

Edizione molto curata, di gradevole lettura, a prezzo accessibile.

Helene Deutsch - *Psicologia della donna nell'adolescenza*, Trad. di I. Daninos-Lorenzini, Ediz. Scientifiche Einaudi, Boringhieri, Torino, 1957, 374 pp., L. 3.500.

Helene Deutsch - *Psicologia della donna adulta e madre*, Trad. di I. Daninos-Lorenzini, Ediz. Scientifiche Einaudi, Boringhieri, Torino, 1957, 481 pp., L. 3.000.

Una delle formule più penetranti del mondo emotivo dell'uomo è considerata oggi la psicanalisi. Di qui la fortuna di tante pubblicazioni del genere, siano esse a carattere rigorosamente scientifico o su di un piano di divulgazione. Anche queste due opere della Deutsch si aprono in netta chiave psicanalitica: e ci sarebbe da attendersi una rigida fedeltà a Freud. L'Autrice infatti ne è stata per anni allieva e collaboratrice. Siamo lieti invece di constatare che la psicanalisi della Deutsch è abbondantemente filtrata da una serena revisione della teoria psicanalitica, da un contatto casuistico ricchissimo di esperienza, da una grande capacità di penetrazione e, diciamolo pure, da una notevole dose di buon senso e di equilibrio. Abbiamo così due opere che possono tornare assai utili a quanti, genitori, educatori, direttori di spirito, psicologi, hanno bisogno di una conoscenza sempre più profonda ed illuminata dei motivi del comportamento umano.

Nel saggio sulla psicologia dell'adolescenza rileviamo l'insufficienza della parte data all'influsso dell'ambiente. In questo l'Autrice ha il torto di ignorare le istanze della psicologia sociale.

Nel secondo volume la suggestiva trattazione introduttiva sugli aspetti biologici sociali del problema lascia alquanto delusi, perchè si limita ad un discorso in sede meramente antropologica, eludendo l'impegno di una discussione teoretica e attuale. Inoltre appare assolutamente fuori luogo, oltrechè insufficiente, la semplicista ed affrettata riduzione che l'Autrice fa di alcuni elementi della religione cattolica a fattori d'ordine naturale.

L'edizione è lussuosa, la traduzione felice. Perchè non è stata integrata la bibliografia con la letteratura italiana? Gli indici analitici rendono molto più utile il materiale contenuto nell'opera.

* * *

VI° - L'ETICA DEL MATERIALISMO DIALETTICO:

A) - *L'ideologia marxista:*

Karl Marx - *Storia delle teorie economiche*. I. *La teoria del plusvalore da William Petty a Adam Smith*, XXVIII, 399 pp., 1954, L. 2.000; I. *David Ricardo*, 645 pp., 1955, L. 2.000; III. *Da Ricardo all'economia volgare*, 577 pp., 1958, L. 2.500. Ed. Einaudi, Torino, Introd. di Maurice Dobb, Trad. di Elio Conti.

Il valore fondamentale che riveste la valutazione economica nella teoria comunista e specie nell'impostazione originaria del suo fondatore, trova un'ampia risposta in quest'edizione italiana di un'opera postuma di Marx. Egli infatti pensava a queste tracce come al materiale per quello che avrebbe dovuto essere il quarto Libro del *Capitale*. Kautsky invece aveva ricevuto da Engels l'incarico di curare la stampa di questi manoscritti cui Marx aveva dato il titolo di *Teorie del plusvalore*. Si tratta di un libro che integra la materia del *Capitale*, che rimarrebbe incompleto senza di esso; d'altra parte l'opera di cui discorriamo suonerebbe incomprensibile a chi fosse digiuno dell'opera fondamentale di K. Marx. E' dunque in sostanza, una rassegna storica dell'impostazione economica della società: una storia interpretativa, però, quella di Marx, interrotta da critiche osservazioni, inserimenti diffusi di teorie personali.

Il primo volume prende le mosse dalla scuola economista francese dei fisiocrati, per dedicarsi poi ampiamente alla teoria economica di A. Smith. Per Marx, le varie teorizzazioni dell'economia che egli denomina capitalista, hanno valore soltanto fino a che non si sviluppa la lotta di classe e l'insurrezione proletaria. Da questo momento una nuova realtà storica sarà l'espressione di una nuova concezione economica.

Il secondo volume analizza il contributo recato al pensiero economico da David Ricardo, e costituisce la parte centrale più viva e originale dell'opera di Marx. Qui infatti si verifica l'inserimento, con funzione predominante, dello studio della rendita assoluta, come ragione essenziale e giustificante del postulato economico marxista. In tale concezione la menzione critica di Rodbertus assume per Marx un significato altamente funzionale.

Nel terzo volume infine è compresa la storia economica che va da T. R. Malthus a George Ramsay, Cherbuliez e Richard Jones. Seguono brevi saggi sul profitto, interesse ed economia volgare. Secondo la critica marxista, le diverse forme del plusvalore non vanno considerate come semplici forme di distribuzione. Esse hanno la validità ed il peso di autentiche e genuine forme di produzione.

La traduzione è ben condotta. L'edizione elegante reca l'aiuto frequente di una varietà di caratteri opportunamente distribuita per faci-

litare la comprensione del concetto. Il prezzo si mantiene in limiti equi. Notevolissimo il lavoro della bibliografia, ricostruita sulle opere citate nei testi autentici di Marx. Al termine del terzo volume vi è un indice dei nomi, e un indice delle materie: quest'ultimo però, perchè fosse di qualche utilità, avrebbe dovuto essere molto più ampio e con suddivisioni analitiche più sviluppate.

Jean-Yves Calvez - *La pensée de Karl Marx*. Ed. du Seuil, Paris, 1956, 664 pp.

Si tratta di un'opera a largo respiro, molto voluminosa, che vorrebbe essere una presentazione vivente e totale del marxismo. La dottrina del fondatore del comunismo viene infatti esposta secondo il criterio di un doppio processo evolutivo: quello storico, che corrisponde al formarsi ed alla maturazione (su un piano di stretta continuità) del materialismo storico nel pensiero di Karl Marx; e quello del nesso logico che lega le diverse parti della costruzione comunista.

L'Autore si dilunga in ampi studi storici sul pensiero contemporaneo a Marx ed ha cura di mantenere sempre un tono di oggettiva ricerca ed una esposizione speculativa del comunismo. Ottimi gli intenti ed egregia l'impostazione del Calvez, giovane ma dotto conoscitore di cose marxiste. Va rivelato che nel suo volume c'è più abbondanza di elementi sparsi, che non scienza unificatrice, più erudizione che sintesi, più un ricco materiale di schedario che non un rigoroso discorso filosofico. Particolarmente grave la deficienza di rilievi critici nei confronti del marxismo, il voler insistere, con lo scrupolo dell'oggettività, sulla critica interna, trascurando quella esterna e sopravvalutando la consistenza filosofica del pensiero di Karl Marx. Brillante l'esposizione, facile e nitido lo stile, completa la bibliografia, sebbene discutibile il criterio con cui è stata redatta.

Leone Trotsky - *La rivoluzione tradita*. Prefazione e traduzione di L. Maitan, Schwarz, Milano, 1956, 339 pp., L. 2.000.

I frequenti atteggiamenti revisionistici, verificatisi in seno al comunismo, hanno creato l'attualità del pensiero materialista di uno dei fondatori del movimento marxista, Leone Trotsky. Lo Schwarz ha perciò inserito nella sua « Collana di storia e cultura » tre opere del noto rivoluzionario assassinato. L'edizione accuratissima si presenta in veste inopportunamente quasi sfarzosa, con grave incidenza sul prezzo dei volumi, che rimane inspiegabilmente eccessivo.

Questo primo volume contiene l'opera forse più notevole di Trotsky in quanto in essa egli, criticando l'ultimo sviluppo del comunismo bolscevico, fissa i criteri e i motivi della propria differenziazione ideologica dagli altri marxisti ufficiali. Aveva scritto l'Autore nel 1937: « Stalin scomparirà dalla scena, sotto il peso dei suoi delitti, come l'affossatore della rivoluzione e la più sinistra figura della storia ». In queste righe aleggia continuo un tenace spirito di avversione e di opposizione al dittatore russo. La critica di Trotsky al comunismo sovietico è essenzial-

mente questa: aver trasformato la dittatura proletaria in una dittatura di persone, la democrazia popolare in burocrazia. Trotsky è dialettico forbito; penna meno virulenta di Lenin e non ossessivo come lo stile di Stalin. Ma le sue pagine sono chiare e, anche se calde, serene e convincenti. In più di un passaggio le sue critiche sono piene di efficacia: vedasi per esempio il capitolo dedicato al « Terrore sovietico ». Anche l'Autore però non si libera dal materialismo più ligio: per questo il problema del comunismo con Trotsky viene spostato, non risolto.

Leone Trotsky - *La terza internazionale dopo Lenin*. Pref. trad. e note di L. Maitan, Schwarz, Milano, 1957, 364 pp., L. 2.500.

Per chi si facesse illusioni sul comunismo mitigato di Trotsky, la lettura di questo volume dovrebbe tornare quanto mai istruttiva. In esso infatti l'Autore passa alla critica esterna del marxismo: non più cioè sul piano nazionale russo, nell'interno della sua struttura organizzativa e di metodo particolare; bensì sul piano assoluto, che coincide per Trotsky col piano internazionale. In questo il noto rivoluzionario è esplicito: la rivoluzione comunista ha valore soltanto se condotta sul piano mondiale. Ridurla ad un esperimento o a un germe iniziale in un solo paese significa votarla ad inevitabili deviazioni socialpatriottiche. Dopo questa premessa ideologica, Trotsky passa ad esaminare lo stato e le possibilità del socialismo in varie nazioni del mondo: Germania, Cina, Spagna.

Leone Trotsky - *Letteratura, arte e libertà*. A cura di L. Maitan e T. Sauvage, Trad. di L. Maitan, Schwarz, Milano, 1958, 194 pp., L. 2.000.

Saggio dell'integralismo ideologico di ogni pensatore è questo volume che racchiude saggi sparsi di Trotsky su argomenti non strettamente politici. La inesorabile funzione livellatrice dell'ideologia comunista assume qui, tanto è esplicita, toni deprimenti e sconsolanti. La cultura è un fatto di solidarietà, ed ha la sua ragion d'essere solo in quanto è una funzione in ordine alla realizzazione del comunismo assoluto. Leggiamo a p. 71: « Il significato liberatore della dittatura del proletario risiede precisamente nel fatto di rappresentare un mezzo temporaneo, a breve scadenza, per sgomberare la via e per porre le pietre angolari della nuova società senza classi e di una nuova cultura basata sulla solidarietà ». In un'ultima parte, vasta ed interessantissima e che per questo avrebbe dovuto figurare nel titolo, Trotsky tratta della morale e della religione. Il marxismo ha come morale sua propria il semplice fissare le radici sulla terra (materialismo), anziché far scendere la verità e la legge dal cielo. Nella concezione evoluzionistica dell'Autore, non c'è più posto per residui morali di qualunque colore: il flusso storico ha compiuto e compirà la distruzione totale di tutto questo. C'è però una frase che ci ha colpito: « Il cielo resta la sola posizione fortificata da dove si possa combattere il materialismo dialettico ». E' un'autentica (anche se forse incontrollata) confessione di paura, che ci spiega l'acredine brutale della lotta comunista contro la religione, particolarmente contro quella cattolica.

RIVISTA DELLE RIVISTE

STUDIA PATAVINA - A. 1958.

- I - A. Portioli: *L'episcopalismo di S. Cipriano*; A. Luciani: *La teoria rosminiana sull'origine dell'anima e il Magistero della Chiesa*; A. Spolaor: *La resurrezione di Cristo mistero di giustificazione*; M. Da Ponte: *Essere e comprensione problematica dell'essere in Heidegger*.
- II - Germano da Fabriano: *La chiusura della rivelazione in Tertulliano*; E. Spolaor: *Il matrimonio secondo la religione induista*; I. Cannavò: *Natura e finalità del tempo libero*; C. Fabro: *Presenza ontica, ontologica e metafisica dell'essere*.
- III - S. Doimi: *Aspetti pastorali del matrimonio nel magistero di Pio XII*; P. Fedrizzi: *Poligamia e divorzio nel Vecchio Testamento*; P. Visentin: *La sacramentalità del matrimonio nella Teologia dei Padri*; G. Leonardini: *Soddisfazione vicaria nell'Antico Testamento*; P. Faggiotto: *Scienza e filosofia nel pensiero di Nicola Abbagnano*; E. Berti: *Genesi e sviluppo della dottrina della potenza e dell'atto in Aristotele*.

A. Luciani: *La teoria rosminiana sull'origine dell'anima e il Magistero della Chiesa*.

E' uno studio critico della teoria rosminiana tendente a dimostrare la esattezza del decreto « Post obitum » del 1887, condannante nelle proposizioni 20-24 la teoria germinale, in contrasto alla posizione del Riva, il quale segue il noto movimento di Domodossola, tendente a riabilitare le varie teorie rosminiane. La conclusione dell'articolo, tirata dall'esame dei testi di Rosmini, è che la teoria rosminiana non è conforme all'insegnamento tradizionale della Chiesa e che il Decreto dell' '87 ha afferrato pienamente il pensiero rosminiano.

L'anima umana è creata da Dio, intendendo « creare » nella sua accezione classica: *ex nihilo sui et subiecti*.

L'ultimo documento pontificio è la « *Humani generis* » di Pio XII: « la fede cattolica ci obbliga a ritenere che le anime sono state create immediatamente da Dio », ribadendo pienamente la posizione tomista.

A. Spolaor: *La resurrezione di Cristo mistero di giustificazione*.

L'autore prendendo l'avvio dalla definizione tridentina della giustificazione (Sess. VI, c. 7., Denz. 799 e 821), stabilisce l'aspetto negativo nella « *peccatorum remissio* » ed il positivo nella « *sanctificatio et renovatio interioris hominis* », vuole studiare quale sia il rapporto causale di questa con la resurrezione di Cristo.

Tre domande: 1) Esiste un rapporto di causalità tra la resurrezione di Cristo e la nostra giustificazione? 2) Se tale rapporto esiste, di quale genere di causalità si tratta? 3) Come lo si può spiegare, per quanto umanamente possibile, senza troppo scostarsi dai documenti ecclesiastici e scritturistici?

1) Vari testi di S. Paolo autorizzano una risposta positiva, il più importante di questi documenti è *I Cor.*, c. XV, 17-19: « se poi (Cristo) non è stato risuscitato, vana è la vostra fede: ancora siete nei vostri peccati... », come pure auto-

rizza alla stessa risposta l'insistenza della Chiesa di Roma nel celebrare con solennità la festa della resurrezione e non già della morte di Cristo.

2) Non può essere causa meritoria, per il fatto che Cristo non era più viatore (*S. Theol.* III, q. 56, a. 1, ad 3m), ma è causa esemplare (*S. Theol.* III, q. 56, a. 2c). Noi siamo giustificati per la fede (Denz. 801), ma tra la fede e la resurrezione di Cristo vi è un legame strettissimo (*I Cor.* XV, 14-17), perciò possiamo parlare di una causalità efficiente indiretta per mezzo della fede e di una causalità efficiente strumentale fisica (*S. Theol.* III, q. 56, a. 2c), essendo l'umanità di Cristo lo strumento che opera « in virtute divinitatis ».

3) La spiegazione si ha nella solidarietà di Cristo con il genere umano. Di questa solidarietà ha già parlato in questa rivista il P. Ciappi (cfr. *Sapienza*, n. 3, 4, 5, a. 1952). Cristo risorge non come persona privata, bensì come capo eccellentissimo dell'umanità redenta.

M. Da Ponte: *Essere e comprensione problematica dell'essere in Heidegger.*

E' un esame del fondamento della metafisica di Heidegger.

Dall'analisi della comprensione vaga e preconettuale dell'essere il Dasein, « l'esserci » o « essere-qui » ci porta alla comprensione del mondo, alla consapevolezza tematica ed ontologica del proprio essere.

E' un circolo vizioso? Con « l'essere-qui » scopro « l'essere-qui ». Heidegger respinge sdegnosamente l'obiezione come sterile per la ricerca concreta, ma essa sussiste, perchè l'affermazione da cui deriva tutto il sistema è l'esplicita proposizione del concetto di esserci (Dasein) dal cui esame analitico derivano le strutture dell'essere.

Delle quali una è la trascendenza, che è la determinazione del per-che-cosa l'esserci è, è l'aprirsi dell'orizzonte nel quale l'essere dell'essente si rende ostensibile a se stesso e dà un senso al mondo. La trascendenza si attua nella libertà: è la libertà. Ci si avvicina al panteismo immanentistico di sapore spinoziano.

Un'altra struttura dell'esserci è il tempo, realtà anche questa analitica; infatti il concetto di esistenza porta con sé quello di essere-per la fine. L'esserci è sempre un essere-per-qualcosa. Così si scoprono altre due strutture: la morte e il nulla che generano l'angoscia.

Allora il fondamento di questa metafisica fenomenologica è l'essere o il nulla? Oppure questi due termini sono la stessa cosa? Dalla comprensione deontologica dell'essere, attraverso la trascendenza, l'esserci approda al nulla.

Se l'esistenza è semplicemente l'essere dell'esserci, questo trova un senso compiuto solo se considerato nel tempo. La temporalità è il punto culminante dell'analitica esistenziale.

L'esserci è l'insieme contemporaneo di tutte le strutture che tende alla morte, e perciò il tempo è finito.

Facile ed ovvia la conclusione di « essere e nulla » di Sartre e dell'ateismo.

Mancando una posizione anteriore al semplice fatto di « esserci », doveva mancare, logicamente, anche una soluzione oltre il tempo.

Lo studio non rispecchia tutto il pensiero di Heidegger, poichè ne esamina soltanto le prime opere.

I. Cannavò: *Natura e finalità del tempo libero.*

Argomento molto discusso quest'anno e che ha costituito il tema della Settimana sociale dei cattolici italiani.

L'articolista determina la nozione di tempo libero come tempo che l'uomo ha a sua disposizione per non soddisfare alle necessità elementari, vede in esso una possibilità di arricchimento intrinseco del lavoro ed un più pieno espletamento della personalità umana, sempre a condizione che il tempo non necessitato o libero sia intelligentemente orientato.

Il lavoro è sempre un mezzo per lo sviluppo delle attività specifiche dell'uomo, e l'organizzazione del lavoro deve mirare ad un aumento del tempo libero.

Il tempo libero non è ozio, che è povertà interiore ed inerzia delle facoltà

spirituali; non è noia, che è incapacità di assimilazione vitale del tempo; non è divertimento, inteso come superamento della noia; ma è attività, è interesse per tutto ciò che ci circonda e ci riguarda.

Nell'analisi del divertimento l'autore segue Pascal, il quale, nei *Pensieri*, lo considera come tentativo di fuga dell'uomo da se stesso e dalla propria miseria, e segue anche S. Tommaso, il quale (*S. Theol.* I II, q. 32) lo considera come un'esigenza della natura.

Nel divertimento dovrebbero svilupparsi tutte quelle aspirazioni e tendenze che sono state soffocate nell'assillo del lavoro, perchè non diventi dispersione superficiale di energie.

C. Fabro: *Presenza ontica, ontologica e metafisica dell'essere.*

L'articolo è la prolusione al Corso di Storia della Filosofia '57-'58 tenuto dal Fabro all'Università Cattolica di Milano.

Dallo studio della posizione di Heidegger, passa ad Hegel e confronta questi con S. Tommaso. E', quest'ultima, un'idea costante di Fabro.

Gli enti fondano la propria verità nell'essere: richiamano l'essere. Nell'analitica heideggeriana l'essere è al di qua di ogni apparibilità dell'oggetto al soggetto, non c'è più l'immanenza idealista.

L'essere non è un oggetto, non è la realtà, non è un opposto a « non più essere » o a « non essere ancora »: è pura presenza del presente che chiarifica ed illumina la differenza ontologica o distanza dell'essere dall'essente. L'essere illumina l'essente attraverso l'esistenza.

Pensare l'essere significa corrispondere all'esigenza della sua essenza; e così si scopriranno la continuità e la contemporaneità delle manifestazioni dell'essere che determineranno l'assenza del divino. L'ultimo H. è sotto l'influsso positivo di Hölderlin e quello negativo di Nietzsche per il problema di Dio.

L'essere in H. non ha dimensioni, è onticamente vuoto, come già quello del *Perihermenias* di Aristotile (3, 16b22), è quindi il nulla, che in noi genera l'angoscia.

Il nulla ha funzione dialettica per la manifestazione dell'essere e diventa il momento decisivo per la riflessione ontologica. Senza il nulla, che non è il niente, l'essere dell'essente non è comprensibile.

Nella seconda parte dell'articolo il Fabro affronta il problema della « presenza dell'assoluto nella realtà finita » in Hegel per la fondazione della verità dell'essere.

Dall'accostamento di Hegel a S. Tommaso risulta che le due posizioni fulcrano sulla funzione del « nihil » della creazione.

Per H. la creazione è togliere la negazione: l'infinito pone il finito, ed il finito gli appartiene in maniera essenziale: « senza il mondo Dio non è Dio ». E' necessità dialettica per Dio porre un altro da sé.

Per S. Tommaso il « nulla » è positivo (pag. 307), è presupposto all'essere (*De Pont.* III, 1, 7m), di qui la libertà divina, la distinzione di ente e di Essere, la sua finitezza e la sua contrapposizione al nulla dell'ente.

L'apparire ontico, fondato su quello metafisico della creazione, è dato dall'espansione della causalità divina, la quale nella creazione non si attua nè per sintesi nè per analisi, ma come posizione e fondazione assoluta e radicale dell'essere dell'ente, della sua verità, bontà, ecc.

Hegel ed Heidegger non hanno compreso che la realtà del nulla della creazione è una riferimento metafisica radicale per la dipendenza totale della creatura dal creatore; la sua non è una realtà costitutiva. Il nulla non entra come elemento componente l'ente.

Raimondo d'Elpidio O. P.

AQUINAS - A. 1958.

- I - A. Piolanti: *Presentazione*; C. Fabro: *Dall'ente di Aristotele all'«esse» di S. Tommaso*; G. Giannini: *A proposito del «Thomas von Aquin und wir» di J. Hessen*; U. Degl'Innocenti: *Una nuova prova dell'esistenza di Dio*; R. Masi: *La filosofia e la fisica hanno provato la costituzione atomica della materia?*; G. Giannini: *Sull'autonomia dell'indagine filosofica*; E. Nicoletti: *Il problema del valore*.
- II - P. Parente: *Vitalità di S. Tommaso*; G. Giannini: *Istanze e motivi dello spiritualismo cristiano*; P. Valori: *Evidenza e verità nella fenomenologia husserliana*; E. Nicoletti: *«Existentialia» e «actus essendi» in S. Tommaso*; G. Giannini: *La critica di Rosmini a Hegel in un recente studio*; U. Degl'Innocenti: *Intorno al concetto di creazione*; M. Alessandri: *La fusione nucleare come fonte ideale d'energia*.
- III - *Da Pio XII a Giovanni XXIII - Lettera dell'Em. Card. Giuseppe Pizzardo* - M. F. Sciacca: *La vittoria sulla morte e la dialettica dell'immortalità dello spirito*; G. Bruni: *Ammonio Sacca e i suoi «frammenti»*; U. Degl'Innocenti: *«Omnis nostra cognitio incipit a sensibus»*; U. Pellegrino: *«Dall'essere all'esistente»*; G. Giannini: *Un dibattito sul metodo della storia della filosofia*.

I. - C. Fabro: *Dall'ente di Aristotele all'«essere» di S. Tommaso*.

E' noto che Heidegger vuole riprendere il problema dell'essere — questa «gigantomachia» che ha impegnato le più alte menti — là dove l'avevano lasciato Platone e Aristotele, perchè proprio loro sono responsabili di aver abbassato la filosofia al livello ontico, smarrendo l'essere e la sua verità (Unverborgenheit) per perdersi dietro agli enti: per questo Heidegger reputa necessario una 'distruzione' della filosofia, perchè il problema dell'essere possa risorgere nella sua genuinità originaria.

Anche il Fabro è convinto che Aristotele abbia veramente scavalcato l'essere per descrivere l'ente così come si realizza nelle categorie; mentre in S. Tommaso l'essere è tematizzato proprio nella sua emergenza sull'ente. Infatti in Aristotele l'essere è dimenticato: si frange nei singoli enti, che soli sono attuali, perfetti, reali... e la questione «cos'è l'ente in quanto ente», trapassa in quella equivalente «cos'è la sostanza», e il cosmo viene così strutturandosi in un ordine di 'forme' ingenerabili, necessarie. In S. Tommaso invece l'essere, sotto la sollecitazione del dogma della creazione, riceve una nuova calibratura e si afferma come *actualitas assoluta*, come positività a sè stante e come atto di ogni forma. In Aristotele quindi l'essere assolve il suo compito nel legare il soggetto con il predicato, è tutto trasferito nell'entità dei reali ed un'emergenza dell'essere è inconcepibile: una problematizzazione dell'essere, indipendente dagli enti, rimane senza senso, perchè ancora non è emerso il significato contingentistico di *existentia* dell'avicennismo latino e tanto meno quello di *atto primo* e originario, come sarà poi in S. Tommaso.

G. Giannini: *A proposito del 'Thomas von Aquin und Wir' di J. Hessen*.

Viene qui discusso un libro, in cui Hessen, professore all'Università di Colonia, dichiara la propria insoddisfazione di fronte alla sintesi tomista, infetta di naturalismo (= aristotelismo). Per conservare la purezza della fede senza contaminazioni bisogna, secondo Hessen, stabilire una eterogeneità tra filosofia e religione. Ora è chiaro che questa contrapposizione risente di influssi protestantici, mentre in S. Tommaso il rapporto fede-ragione non è impostato come antitesi, ma come distinzione e armonia. Partendo poi dalla pregiudiziale kantiana di una estraneità tra essere e pensiero, Hessen crede di riscontrare una

confusione in S. Tommaso tra essere e pensiero. E qui il Giannini ha modo di documentare, con dovizia di testi, che nel tomismo il pensiero è intrinseca apertura sull'essere e che questo essere viene affermato nel giudizio, il quale giudizio, attraverso la *reditio* completa, presenta la garanzia critica della sua affermazione. Infine l'autonomia del valore non viene salvaguardata facendone una sfera a parte, separata dall'ordine dell'essere, come vorrebbe lo Hessen, ma trovando invece nella metafisica quella fondamentazione della morale, che garantisce consistenza ontologica al valore.

U. Degl'Innocenti: *Una nuova prova dell'esistenza di Dio.*

Si parte dall'intuizione che balena ad ogni uomo impegnato in un atto di pensiero: com'è possibile che ciò che è in esercizio di pensare un giorno sia stato un puro niente? Dunque *j'ai toujours existé!* Non certo nei limiti della mia personalità, ma in una personalità trascendente.

E infatti, pensare vuol dire entrare in una sfera sovratemporale, 'perdere il tempo': il pensiero è legato al tempo solo estrinsecamente, in forza della materialità dei sensi e dell'immaginazione. Il pensiero è nel tempo, ma anche domina il tempo, lo tiene in sè. Ora queste vestigia di eternità che il pensiero porta in sè starebbero ad indicare che l'uomo non ha cominciato assolutamente, ma preesisteva a se stesso, là dove le cose son sempre esistite meglio che in se stesse. Questa la nuova prova che il Maritain avanza per provare l'esistenza di Dio.

Così come è esposta la prova non può non suscitare molte riserve sul suo valore. Intanto si tratta veramente di una « intuizione » originaria o non piuttosto la prova sembra tale perchè non sono esplicitati i passaggi? e poi si tratta veramente di una prova « nuova » senza influssi agostiniani?

R. Masi: *La filosofia e la fisica hanno provato la costituzione atomica della materia?*

L'articolo, che non si lascia riassumere, fa la storia del progressivo consolidarsi della concezione particellare della materia e del progressivo allontanarsi della fisica dalla concezione meccanicista. La conclusione è che oggi la costituzione atomica della materia è scientificamente provata; e mentre il meccanicismo non riesce a spiegare le esperienze e le teorie della fisica atomica moderna, la filosofia aristotelico-tomista « possiede una logica e profonda interpretazione filosofica » di questa medesima fisica.

II. - G. Giannini: *Istanze e motivi dello spiritualismo cristiano.*

L'articolo presenta un panorama dello spiritualismo cristiano nei suoi maggiori esponenti. Questa filosofia è nata in seno all'idealismo, attraverso un ripensamento di quelle istanze che, come quella di « spirito », erano, nell'attualismo, compresse e contenute ingiustamente in un clima immanentista e storicista. Affidandosi ai 'motivi' cristiani, che l'idealismo porta nel suo seno, si perverrebbe al teismo meglio che non seguendo le vie « cosmologiche » del naturalismo aristotelico. Per il Carlini addirittura la filosofia moderna sarebbe più assimilabile che non quella greca, la quale non si lascia cristianizzare se non apparentemente. Questa critica contro lo « oggettivismo pagano » dei greci è un motivo che, diversamente modulato, ricorre frequentemente in questi pensatori. Nell'articolo sono giustamente rilevate le istanze fideistiche (Lazzarini), le carenze o insufficienze metafisiche (Battaglia) o le forzature (Stefanini vuole che l'affermazione della trascendenza passi attraverso l'idea di persona) che lasciano insoddisfatto il lettore esigente.

P. Valori: *Evidenza e verità nella fenomenologia husserliana.*

La fenomenologia ha una posizione di rilievo nella filosofia di oggi, non solo perchè è il terreno in cui affonda le sue radici la problematica heidegger-

riana, ma per una sua autonoma consistenza speculativa. Se il problema della fenomenologia si può riassumere nel motto « Zu den Sachen selbst » si capisce subito l'importanza che in questa filosofia viene ad avere l'evidenza, come fatto originario, presenza immediata, a cui è rinviata ogni giustificazione. Ma questa evidenza è un concetto analogo che assume diverse modalità e si proporziona diversamente all'oggetto a cui si riferisce.

Non solo è evidente il mondo della scienza, ma ha una sua evidenza anche il mondo dell'esperienza, in cui il sole fa il giro dell'orizzonte. La dottrina dell'evidenza si continua e prolunga in quella della verità, che dice qualcosa di più che non la semplice presenza dell'oggetto alla coscienza. Il concetto husserliano della verità si allontana dalla concezione razionalistica e naturalistica della verità per avvicinarsi a quella classica.

E. Nicoletti: « *Existentia* » e « *Actus essendi* » in S. Tommaso.

Il concetto di ente resta nel piano della mediazione nozionale e non contiene espressamente il fatto di esistere attualmente, fatto che invece è espresso dal termine 'existentia'. Solo attraverso la riflessione sul singolare l'intelletto attinge l'esistenza, che non era espressa dalla semplice nozione di ente. *L'actus essendi*, come principio di attualità e atto intrinseco dell'ente, è una caratteristica del tomismo di fronte a Scoto e Suarez. « Certo quando c'è *l'actus essendi* c'è esistenza. Ma l'esistenza come *positio rei* è solo un aspetto dell'attualità dell'ente. Pur evitando di riversare dalla parte dell'essere i contenuti formali, l'essere è attualità di tutte le formalità della cosa, per il quale queste possono essere predicate in atto dell'ente ». Questo *actus essendi* non è qualcosa di estrinseco o accidentale e neppure si identifica con la forma, ma è partecipato come *actualitas omnis formae*.

M. F. Sciacca: *La vittoria sulla morte e la dialettica dell'immortalità dello spirito*.

Quello della morte è un tema su cui la filosofia si è sempre fermata a meditare, da Platone a Pascal fino ad Heidegger, il quale ultimo vedeva nell'angoscia per la morte l'autenticazione della vita. Naturalmente Sciacca vede la morte in un diverso orizzonte, ossia come un affacciarsi alla vera vita, come l'evento che « consegna » la nostra personale esistenza ad un'altra vita; e allora il vivere umano non è più un « essere-per-la-morte », ma un « essere-per-l'essere » e tutti i termini esistenziali come situazione umana, destino, scelta, impegno, ecc., acquistano una nuova calibratura. Si tratta, in questo articolo, di una elevata meditazione sul gran tema della morte, tratta dall'ultimo libro dello Sciacca: « *Morte e Immortalità* ».

G. Bruni: *Ammonio Sacca e i suoi frammenti*.

Ammonio è un filosofo poco conosciuto, ma molto importante tanto che potrebbe essere considerato il « mediatore tra la cultura ellenica ed orientale, da una parte, e quella cristiana dall'altra ». Inoltre le origini del « platonismo » dei Padri e degli Scolastici si devono ricercare in Alessandria, auspice il magistero di Ammonio. L'articolo esamina la figura oscura di questo filosofo (3 Ammonio conosce la storia, che però non convengono nello stesso personaggio) e i frammenti che di lui ci sono stati trasmessi da Nemesio e da Prisciano Lidio.

U. Degl'Innocenti: « *Omnis nostra cognitio incipit a sensibus* ».

E' noto che su questo detto pesano delle gravi ipoteche sensiste, ma preso con le dovute cautele e chiarimenti esso potrebbe venire accolto nel tomismo ed esprimerne anzi la caratteristica aristotelica di fronte alle correnti platonico-agostiniane. Si sa infatti che per S. Tommaso non si dà intuizione diretta dell'intelligibile, ma elaborazione dell'intelligibile da un contenuto sensibile attraverso il processo astrattivo. Il campo che S. Tommaso ha riservato all'intelletto umano è la *quidditas rei sensibilis*, da cui la mente « *manuducitur ad aliqua*

altiora». E' dal senso che la conoscenza prende l'avvio, cronologicamente, senza però restarne completamente prigioniera; « nam et ipse intellectus intelligit seipsum per actum suum, qui non est sensui subjectum » (*De Malo*, q. VI).

Pietro Casalone

* * *

RIVISTA ROSMINIANA - A. 1959.

- I - C. Gray: *Dante Morando; Antonio Rosmini e l'attualità filosofica* (Atti del V° Convegno Rosminiano - Stresa 6-7 agosto 1958); F. Evain: *Dalla « filosofia dello spirito » alla « ontologia fondamentale »*; *Discussione*; S. Salcedo: *Actualidad de Rosmini en los problemas fundamentales del derecho*; *Discussione*; G. Del Degan: *L'origine dell'anima intellettuale secondo Antonio Rosmini*; R. Jolivet: *Morale et eudemologie selon Rosmini e Kant*; F. Petrini: *Sull'intuizione dell'essere*; *Notizie e spigolature*.
- II - Al lettore; C. Gray: *L'idea del progresso nella filosofia del diritto e della politica del Rosmini*; A. Pastore: *Storia e teologia*; A. Lantrua: *Un caso di teologia aggiornata in pieno illuminismo*; T. Ciresola: *La poetica dell'ermetismo in R. M. Rilke*; *Discussioni e appunti*.
- III - E. Pignoloni: *Appercezione pura di Kant e sintesi originaria di A. Rosmini*; M. Sancipriano: *Il concetto di sviluppo nella filosofia di Gallo Galli*; A. Valle: *Lettere inedite del marchese Gustavo di Cavour al Rosmini*; D. Morando: *Meditazione ed educazione*; *Discussioni e appunti*.
- IV - E. P.: *Carlo Gray*; C. Riva: *Il mondo e Dio*; F. Evain: *Genèse du « Nuovo saggio sull'origine delle idee »*; *Discussioni e appunti*.
- F. Evain: *Dalla « filosofia dello spirito » alla « ontologia fondamentale »*.

L'A. considera l'attualità della problematica rosminiana che si caratterizza in questi due elementi: è pura problematica dell'essere che ha come luogo di origine la persona e consiste soprattutto nel superamento di uno gnoseologismo di carattere idealista per costituire una filosofia dello spirito come apertura all'essere.

La metafisica di Rosmini si può situare al momento attuale in relazione, da una parte, alla filosofia dello spirito quale si sviluppa da una ventina di anni in Francia ed in Italia e alla nuova preoccupazione di instaurare una ontologia fondamentale quale si diffonde in Germania per opera di Heidegger. L'A. considera quindi l'attualità del pensiero rosminiano nella filosofia dello spirito, affermando che essa è un ritorno al pensiero concreto che dà la preminenza al problema dell'essere su quello del concreto, e quindi salva la oggettività dell'essere rettificando la problematica trascendentale e restaurando l'oggettività dell'a priori. Essa ripercorre tappe che sono simili a quelle che la filosofia contemporanea percorre da una cinquantina di anni.

Il primo aspetto dell'attualità filosofica rosminiana consiste nel superamento dello gnoseologismo in uno spiritualismo che lo accosta alla odierna filosofia dello spirito che si pone come compito di « fondare la vera oggettività ». Per realizzare questo compito, il Rosmini ci dà i mezzi per costituirlo, facendo scoprire in nome del soggetto, al di là di una superficiale opposizione del soggettivo e dell'oggettivo, l'oggetto che lo costituisce come soggetto pensante, cioè l'essere.

L'A. rileva inoltre un'affinità fra Rosmini ed Heidegger, in quanto il soggetto si scopre innestato sull'essere e questa condizione originale permette di mirare nuovamente alla costituzione di un'ontologia. Il che permette anzi di

stabilire una priorità di Rosmini su Heidegger quando, a partire dal dinamismo dello spirito, egli mette in evidenza il sintetismo intrinseco dell'essere. La determinazione fondamentale dell'essere è la persona in cui si instaura il regno dei fini, in cui è colta l'assolutezza dell'essere e il suo carattere di perfettività esistenziale che lo identifica con il valore. Si stabilisce così una metafisica della persona che è ontologia e una filosofia dell'esistenza che è filosofia dello spirito.

Mostrando uniti e distinti nell'atto intellettuale, il soggetto reale e l'essere ideale, Rosmini anticipa l'affermazione di Hegel che l'essenza dell'uomo è essenziale alla verità dell'essere. La struttura metafisica del soggetto apre nel Rosmini l'accesso ai fondamenti dell'ontologia; la persona è perciò *Dasein*, presenza dell'essere, punto di passaggio per la prova dell'esistenza di Dio. Infatti, il carattere oggettivo dell'interiorità implica che la presenza dell'essere ideale collochi l'uomo in una apertura a Dio. Concludendo, l'attualità dell'ontologismo rosminiano consiste essenzialmente nel significato metafisico della persona come cifra che permette di decifrare l'essere.

S. Salcedo: *Actualidad de Rosmini en los problemas fundamentales del derecho.*

Premesse alcune considerazioni sul valore della filosofia del diritto, l'A. afferma che il Rosmini, dal punto di vista filosofico-giuridico, si trova in una posizione intermedia, in quanto il suo metodo è induttivo e deduttivo ad un tempo, razionale e storico.

I principi generali scendono sino alla realtà e la esplicano, ma l'esame di questa realtà ci serve per confermare i principi. Abbiamo qui l'armonizzazione del razionalismo e del positivismo, in un tentativo di far trionfare l'idea della giustizia sul fatto utilitaristico. Non può esistere per il Rosmini un diritto ingiusto; la missione della filosofia giuridica è di ricondurre le leggi al loro fonte primitivo. Il Rosmini divide, nella filosofia universale del diritto, la scienza del diritto naturale e la filosofia del diritto positivo. La prima investe il principio del diritto deducendo i diritti speciali, la seconda applica il diritto razionale alle leggi positive possibili, dimostrando come debbono essere elaborate e applica la teoria delle leggi positive alla legittimazione dei diversi ordinamenti giuridici esistenti, indicandone le virtù e i difetti. Il diritto suppone un'intelligenza e una volontà (non s'identifica con l'istinto cieco o con la forza dell'arbitrio), a cui il Rosmini aggiunge un bene eudemonologico a cui deve tendere, bene che deve essere umano e tale che la sua mancanza molesti e danneggi l'uomo e la liceità dell'azione. Come ultimo elemento, il Rosmini parla del debito morale degli altri esseri intelligenti di non turbare l'esercizio di tale azione. L'A. confuta l'opinione che il Rosmini sia considerato dal punto di vista giuridico un soggettivista per il fatto che afferma che il diritto essenziale è la persona e distingue le differenze e le analogie fra l'ontologismo giuridico rosminiano e la posizione del giusnaturalismo classico, concludendo che il Rosmini pone il fondamento del diritto nella natura razionale dell'uomo, nella persona considerata come un ente, un soggetto intellettuale che contiene un principio attivo supremo.

L'A. conclude quindi la sua relazione con l'esame del senso etico del diritto, affermando che per il Rosmini l'elemento giuridico si innesta inevitabilmente sul principio morale e che la giustizia deve legarsi alla carità.

Alceo Pastore: *Storia e teologia.*

L'A. rifacendosi ad una sua recente pubblicazione, vuole chiarire il concetto di una storia basata sui valori teologici. Tale concetto capovolge la comune accezione della storia, svaluta il concetto di «fatto» come realtà che strumentalizza persone ed ideali alla propria attuazione, si oppone all'impersonalismo della storia generica che, descrivendo il susseguirsi degli eventi nel tempo, mostra la loro labilità e l'aspetto mutevole di uomini e cose, non scorrendo quanto a tale labilità si sottrae ignorando perciò la realtà eterna e sin-

golare delle persone, che, tagliandosi nel cielo immobile dell'essere, ne danno quell'indelebile testimonianza che è il vero contenuto della storia. Polemizzando con la concezione positivista e idealistica della storia, deve essere ricercato negli strati più profondi dell'esperienza teologica, nei segni che testimoniano la presenza del Verbo nelle sue creature.

Emilio Pignoloni: *Appercezione pura di Kant e sintesi originaria di A. Rosmini.*

Rilevato come Kant non abbia svolto il rapporto fra le due formule «io penso», «io sono», cioè tra pensiero ed essere nella sintesi ontologica che fa del soggetto un essere pensante ed esistente, l'A. afferma che il Rosmini ebbe piena coscienza della necessità di un principio ontologico della conoscenza. Il centro del Rosmini è l'idea dell'essere, che è principio non solo del conoscere, ma anche dell'esistere e dell'agire. Nel rapporto fra conoscenza e sensibilità, l'essere costituisce il ponte di congiunzione richiesto, ma non costruito dall'impostazione criticistica del problema ontologico. Tale essere, uno e identico in sé non è tuttavia immobile, ma ha una sua interna dialettica. Indeterminato se astratto dalla concretezza del soggetto, è invece determinatissimo se puntualizzato nell'io. L'oggettività non è perciò estranea alla soggettività come nel criticismo kantiano, ma è costitutiva del soggetto pensante perchè interna all'essere di cui la soggettività è strutturata.

Soggetto ed oggetto nell'atto della sintesi conoscitiva non hanno bisogno di alcuna estranea congiunzione perchè sono ontologicamente uniti dall'essere di cui sono forme costitutive.

Riepilogato in proposito il pensiero rosminiano, l'A. osserva che il problema del rapporto sentimento-intelletto si risolve con una interpretazione ontologica del pensiero umano. Il dualismo gnoseologico rinvia al dualismo ontologico di finito-infinito, al problema dell'esistenza del soggetto contingente di fronte all'assoluto, ma il Rosmini approda proprio all'affermazione che non c'è una gnoseologia autonoma, una critica pura della conoscenza non subordinata alla metafisica.

L'analisi della conoscenza non è solo una ricerca delle condizioni che rendono possibile la conoscenza oggettiva ma anche di quelle che costituiscono l'esistenza dell'uomo.

M. Sancipriano: *Il concetto di sviluppo nella filosofia di Gallo Galli.*

Premesso che il problema centrale della filosofia di Gallo Galli è quello del rapporto fra l'uno e i molti, l'A. rileva come tale problema non sia risolto in una logica dell'opposizione dove un termine sia sacrificato all'altro o con una logica della coincidenza dove entrambi si risolvono nel divenire, bensì col metodo dello sviluppo dove i molti si fanno uno nel perfezionamento che li conduce verso la loro pienezza e la loro unità razionale pur restando distinti. L'A. osserva che, sebbene la filosofia di Gallo Galli si muova nell'atmosfera dell'idealismo postkantiano, la tendenza a riconoscere l'unico universale soggetto come assoluto trova un correttivo nella rivendicazione dell'autonomia dei soggetti molteplici colti nella relazione di alterità e perciò trascesi dall'unico atto in atto che tutti insieme li comprende.

Gallo Galli perfeziona il pensiero del Carabellese contro l'attualismo del Gentile e rivendica i diritti della persona nella sua giusta collocazione di fronte alle realtà che la trascendono. Nell'approfondimento del rapporto dell'uno col molteplice nella fitta trama delle strutture che regolano i processi di trasformazione e infine nell'apertura a trascendere nell'atto assoluto la categoria del finito e quindi la infinità numerica degli atti finiti, il concetto di sviluppo maturato anche attraverso Bergson imprime al pensiero puro l'impulso della vita che si rinnova sempre nelle sue forme e nelle sue manifestazioni progressive, assumendo il molteplice nell'uno e l'effettuale nell'idea con la negazione dell'effimero e l'affermazione dei valori perenni.

C. Riva: *Il mondo e Dio*.

Fatti alcuni rilievi sul significato della parola « mondo », l'A. afferma che il mondo non è assoluto, non è l'essere, ma ha l'essere, è sintesi, non semplicità pura; esso esige perciò un rapporto con l'assoluto in cui trova la sua ragione, una dipendenza creaturale da Dio creatore. Tale dipendenza è sempre attuale e si estende agli uomini, alle cose. Ma gli uomini collaborano all'azione divina nel mondo e nella storia. Si può dire anzi che il mondo è il risultato dell'incontro dell'azione divina e dell'azione umana; tra le creature intelligenti e Dio si forma una società naturale che il Rosmini chiama « società teocratica naturale ».

Attraverso l'incarnazione del Verbo, Dio ha stabilito un rapporto talmente grande col mondo da intervenire egli stesso personalmente in esso. Cristo è l'espressione del più intimo rapporto fra l'uomo e Dio. l'affermazione della necessità di un rovesciamento della valutazione mondana del mondo.

F. Evain: *Genèse du « Nuovo saggio della origine delle idee »*.

L'A. afferma che la genesi del nuovo saggio dell'origine delle idee del Rosmini deve farsi risalire non solo al desiderio di contrapporsi alla diffusione del pensiero illuministico, ma si inserisce anche tra la decadenza della scolastica che si esprime nell'eclettismo e nella rinascita di esso effettuata attorno al 1850 con un deliberato ritorno a S. Tommaso. Esso vuole in effetti conciliare la filosofia perenne con la filosofia moderna. L'A. considera quindi le tappe del pensiero rosminiano: la prima corrisponde alla formazione filosofica a Rovereto su Kant, la seconda agli studi teologici fatti a Padova, la terza al lavoro solitario a Rovereto che è soprattutto meditazione di S. Tommaso, da cui il Rosmini assimila la necessità di una metafisica solidamente strutturata. Fin dai suoi primi studi, il Rosmini afferma la necessità di ricondurre le strutture a priori dello spirito alla sola forma della verità. Con la quale il Rosmini pensava di superare il soggettivismo kantiano e di fondare l'oggettività del sapere, per ritrovare l'essere in un orizzonte trascendente.

Vera Passeri Pignoni

* * *

AUGUSTINUS - A. 1959

- N. 13 - A. Muñoz Alonso: *La filosofía en su XII Congreso Internacional*; G. Bonafede: *La duda agustiniana y el tema de Dios*; V. Capañaga: *Pío XII teólogo de las realidades temporales*; N. O. Derisi: *Agustinismo y tomismo*; M. Díez Presa: *Para una definición de la filosofía; Notas y documentos; Bibliografía*.
- N. 14 - J. Pepin: *Crítica agustiniana de la teología de Varrón*; L. Jerphagnon: *Blas Pascal apologeta*; K. Svoboda: *Ideas sobre la felicidad en las primeras obras de San Agustín*; J. R. San Miguel: *Los terminos «acto» y «potencia» en la filosofía platónica y agustiniana*; A. Muñoz Alonso: *Cine y filosofía; Notas y documentos; Bibliografía*.
- N. 15 - C. Paris: *Naturaleza y finalidad*; S. Grabowski: *La Iglesia y la predestinación en los escritos de San Agustín*; J. M. Moran: *Las relaciones divinas segun San Agustín*; G. Bonafede: *La duda agustiniana: el alma*; A. Benito y Duran: *Consideraciones agustinianas entorno a la pasión y realeza de Cristo*; M. Pellegrino: *El drama de San Agustín; Notas y documentos; Bibliografía*.

N. 16 - A. Muñoz Alonso: *Los principios de la metodología y de la didáctica como ciencias*; S. Cuesta: *En pro de una nueva definición de la filosofía*; T. Padhila: *La idea de Dios en la filosofía contemporánea*; G. Armas: *Hacia una ética agustiniana del Hogar*; A. Rigobello: *Logicismo contemporáneo y instancias socráticas*; A. De Pina: *Concordancias filosóficas entre San Agustín y Leonardo Coimbra*; *Notas y documentos*; *Bibliografía*.

Giulio Bonafede: *La duda agustiniana y el tema de Dios*.

L'A. afferma che il dubbio agostiniano non indica scetticismo, per la fiducia nella capacità della mente di raggiungere la verità, in quanto la mente umana è fatta per la verità. La verità totale tuttavia le sfugge; essa è eterna ed è la meta a cui continuamente si aspira attraverso le verità parziali che è possibile attingere. Essa è unica e le menti che cercano di raggiungerla sono molteplici e soggette al tempo.

La soggettività è il punto obbligatorio di passaggio per l'acquisto della verità.

La investigazione agostiniana ricusa gli estremi del soggettivismo e dell'oggettivismo, affermando che il sentire è attività dell'anima che supera la visione del corpo e che può attingere quei valori e quelle nozioni che dal corpo non dipendono: Dio, la giustizia, ecc.. L'essenziale inconoscibilità di Dio è il corollario da cui bisogna partire, ma bisogna ammettere che esso è la luce che brilla per l'uomo, a patto che però egli lavori per conoscerlo. La ricerca agostiniana parte dalla presenza della verità nella mente. Essa è il sole da cui ricevono verità e vita tutte le verità particolari e dà un preciso significato alla potenza intellettuale.

Per S. Agostino è anzi più facile conoscere Dio che le cose sensibili. Non si può parlare di Dio nelle relazioni col creato, senza riferirsi al mondo intelligibile delle idee eterne, delle ragioni immutabili, delle cause primordiali. La distinzione delle cose si giustifica con la distinzione delle idee che la mente vede, intuisce, percepisce. S. Agostino afferma che esse sono in Dio e partecipano della vita divina. La presenza della verità nella mente costituisce un patrimonio di conoscenze innate, è un mondo interiore che dobbiamo sollevare fino alla consapevolezza. A differenza dell'innatismo platonico che presuppone la preesistenza delle anime, la teoria agostiniana riafferma che la mente conosce perché possiede la luce spirituale della ragione eterna. E conosce, contempla, non forma i valori assoluti che possiede. Solo Dio è il creatore, e la creazione è il punto in cui Dio si allaccia all'universo, è il punto in cui l'invisibile si manifesta.

L'atto creativo è unico, totale, eterno; esso pone le cose nell'essere, non partendo da una materia informe anteriore alle cose stesse, ma costituendo le cose secondo leggi fisse ed immutabili.

J. R. San Miguel: *Los terminos « octo » y « potencia » en la filosofía platónica y agustiniana*.

Scopo di questo saggio è di chiarire una serie di concetti che si usano costantemente nei commenti alle opere di S. Agostino senza tener conto del senso che hanno nell'epoca storica in cui egli è vissuto. Esaminata la terminologia generale di δύναμις e di ἐνέργεια nel neoplatonismo, significante la prima la capacità di ricevere una forma esterna, cioè il contrario di potenza, e la seconda il possesso di un atto proprio e la produzione, in virtù di questo atto interno, di forme successive immanenti e considerata l'applicazione di questi concetti ai diversi gradi dell'essere, l'A. afferma che attraverso tali diverse applicazioni si profila lo schema storico del pensiero agostiniano. Egli esamina quindi il significato di potenza ed atto in S. Agostino, ampiamente dimostrando come anche per lui δύναμις ed ἐνέργεια abbiano il significato di forze e potenze attive e di attività corrispondenti a queste forze e che all'altezza del pensiero puro esse si identificano con la οὐσία.

Adolfo Muñoz Alonso: *Cine y filosofia.*

Questo articolo riproduce una conferenza inaugurale del corso dell'Istituto Spagnolo di investigazioni ed esperienze cinematografiche. L'A. afferma che il cinema è un fenomeno che presuppone un clima artistico e culturale e risponde ad un'esigenza intellettuale dell'uomo di rivelare l'enigma delle cose e il segreto della vita, in quanto rappresenta il movimento (non gli esseri che si muovono), superando i limiti del tangibile. Esso è intenzionalità illuminata, ha una finalità senza fine, ha sempre, in bene o in male, un senso sociologico. Fatte alcune riflessioni sul film «La strada», fenomenologia di alcune situazioni che non riescono a soffocare una legge naturale, che supera la morale della situazione, l'A. conclude che il cinema, per essere autentico, deve riuscire a far scoprire allo spettatore una vita nascosta ed è perciò un alleato della meditazione filosofica.

Carlos Paris: *Naturaleza y finalidad.*

L'A. esamina il concetto di finalità che è un certo tipo di ordine dei fenomeni naturali, che esige una situazione di disponibilità, un'apertura del processo il cui senso e il cui contenuto restano occulti. Egli constata quindi come oggi ci si oppone al concetto di finalità con un livellamento per cui si impone la rappresentazione della natura come macchina, ma sostiene che non si deve mutare la finalità in un motore estrinseco né limitarsi a cercare di colmare le inevitabili lacune della scienza.

Bisogna rivalorizzare la nostra testimonianza nell'orizzonte della realtà.

Se l'uomo è un progetto e la vita umana, come dicono i filosofi contemporanei, una progettività, noi siamo anche inseriti in un cosmo in cui viviamo, costituendone l'espressione culminante. Bisogna saper leggere sotto il segno finalistico che presiede e illumina la nostra vita, la presenza di una categoria cosmica generale, la visione complessiva della natura come un gigantesco progetto in cui si inserisce la condizione umana.

Stanislaus Grabowski: *La Iglesia y la predestinacion en los escrito de San Agustin.*

L'A. rileva il grande valore che ha per S. Agostino il concetto di predestinazione.

Essa è un fattore della salvezza umana a cui si affianca la Chiesa. Si pone il problema se la predestinazione escluda la necessità di appartenere alla Chiesa o se questi due termini debbono essere considerati necessari e complementari l'uno all'altro. L'A. considera le opinioni di incompatibilità del Köstlin, del Simson, del Mc Giffert, del Lekkerker ed esamina i due momenti della meditazione agostiniana prima e dopo l'anno 400, ponendo in rilievo come l'importanza data da S. Agostino al battesimo presupponga l'indispensabilità della Chiesa come corpo giuridico e corpo mistico. La conseguenza logica è questa. Perché l'uomo si salvi, deve essere predestinato, deve essere incorporato alla Chiesa.

S. Agostino associa la predestinazione di Cristo, capo della Chiesa, con quella dei suoi membri e concepisce perciò tutto il corpo mistico di Cristo come predestinato.

La salvezza e la predestinazione ruotano attorno al Salvatore. Naturalmente, la predestinazione diversifica in Cristo e negli uomini; come Cristo è glorificato per essere capo della Chiesa, così gli uomini sono glorificati per essere stati scelti come suoi membri. Tutti gli uomini hanno peccato in Adamo e sono rendenti in Cristo. Le tappe della predestinazione possono essere considerate le seguenti: non c'è redenzione senza Cristo; con Cristo si appartiene alla Chiesa, che è il suo corpo mistico; nella Chiesa si è in contatto con Dio; in contatto con Dio si è oggetto della predestinazione.

Giulio Bonafede: *La duda agustiniana: el alma.*

La meta della investigazione agostiniana è Dio e Dio è sempre considerato la luce che illumina ogni problema, ma a Dio si giunge con l'anima che supera

in dignità ogni cosa creata. L'A. afferma come S. Agostino respinga decisamente ogni minaccia alla pura spiritualità dell'anima, respinga la soluzione manichea, vedendo nel male solo l'esplicazione del libero arbitrio e la tesi pelagiana che rinnega il peccato originale. Per S. Agostino, Dio è ordine del vivere, cioè causa dell'essere e luce della mente. L'illuminazione di cui egli parla non si riferisce solo alla ricerca razionale della verità, ma alla ricerca e possesso del bene che è Dio.

Essa ci fa conoscere la verità nella conoscenza delle cose sensibili perché tali cose sono ricondotte alle loro ragioni eterne che danno garanzia e valore a quelle specie per cui conosciamo le cose sensibili. La verità non è per S. Agostino un bene privato, nè una produzione della mente, ma un oggetto che la mente contempla. Essa è l'inizio e la fine dell'indagine, l'oggetto conosciuto che si investiga perché sia sempre più conosciuto. L'intelligenza della verità è condizionata alla fede in essa, ma la fede nella verità esige l'intelligenza di essa. Non si può credere infatti se non si ha anima razionale.

Adolfo Muñoz Alonso: *Los principios de la metodología y de la didáctica como ciencias.*

Dopo alcune riflessioni sul valore e significato del termine « principio », l'A. afferma che la metodologia razionale cerca di studiare la verità, mostrando il metodo per la sua conoscenza e che perciò risponde a imperativi puramente logici e rileva come spetti alla pedagogia di segnalare la metodologia generale dell'insegnamento della scienza e la metodologia speciale delle scienze particolari.

E spetta alla didattica mostrare una teoria dell'insegnamento. L'insegnamento si basa su tre idee fondamentali: il *soggetto*, cioè l'educatore; il *fondamento*, cioè la conoscenza, la verità, ecc.; il *termine*, cioè il discente. Con esso si ha una trasmissione di conoscenza al fine di un'istruzione. L'A. mette in rilievo come la finalità dell'istruzione non è solo compito morale del maestro, ma una peculiarità ontologica della conoscenza. La metodologia della didattica perciò si esplica nel campo della logica. Essa determina la divisione delle scienze in scienze di oggetti ideali e di oggetti reali che si dividono a loro volta in scienze naturali, cioè scienze reali della natura, in scienze reali dello spirito, cioè psicologia, in scienze della cultura, cioè filosofia.

Salvador Cuesta: *En pro de una nueva definición de la filosofía.*

Interessante articolo che in un'ampia panoramica storica del pensiero classico e moderno che risale ad alcune notazioni teoretiche, conclude che la storia della filosofia come realtà è la serie delle soluzioni sistematiche con cui si è preteso di risolvere il problema della realtà, dell'assoluto logico e dell'assoluto fisico, che la storia della filosofia è l'ordinata narrazione di questa serie successiva di soluzioni al problema delle relazioni fra contingente ed assoluto, che la meta a cui ha sempre teso la filosofia attraverso la sua storia è la conoscenza del trascendente, primo principio di tutta la filosofia e storia della filosofia.

Tarcisio Padhila: *La idea de Dios en la filosofía contemporánea.*

Nella nostra epoca, in cui una filosofia pragmatica ci presenta la scienza come valore in sé, dandole un significato proprio in dipendenza dai fattori che possono conferirle senso e finalità, l'A. afferma che bisogna stabilire un quadro di valori destinato a dimostrare che la tecnica nulla vale se non è considerata in funzione dei fini a cui è destinata e che al di sopra della tecnica stanno i valori trascendenti.

Questo articolo tende proprio a questa dimostrazione. Attraverso un'ampia panoramica del pensiero contemporaneo, da Kierkegaard a Nietzsche, dal pragmatismo all'irrazionalismo, l'A. conclude che Dio è tanto più presente nella filosofia contemporanea, quanto più si pretende di negarlo. La sua esistenza s'impone sia come luce di argomenti razionali, sia come mezzo dell'esperienza vissuta dagli uomini.

Quando la ragione non lo incontra, lo scopre l'intuizione intellettuale.

Vera Passeri Pignoni

* * *

LA RASSEGNA DELLA LETTERATURA ITALIANA - a. 1959

- I - Claudio Varese: *Giovanni Cavalcanti, storico e scrittore*; Carlo Grabher: *La figura di Giuda nei moderni scrittori e una sua singolare interpretazione medioevale*; Riccardo Scrivano: *Cultura e letteratura in Sperone Speroni*; Franco Mancini: *Un poeta burlesco a Todi nel secolo XVI*; Note - Recensioni - Rassegna bibliografica.
- II - Emilio Bigi: *Francesco Torti, critico preromantico*; Carlo Muscetta: *L'ultimo canto di Saffo*; Note - Recensioni - Rassegna bibliografica.

Claudio Varese: *Giovanni Cavalcanti, storico e scrittore.*

Dotto studio sulla figura e l'opera di Giovanni Cavalcanti e sulla critica italiana e straniera che ne ha nell'800 rinverdito il ricordo. Rievocandone le opere, l'A. ne considera l'ideale politico, la coerenza morale e l'attenzione che egli ha rivolto alla politica fiorentina, sapendone cogliere persino taluni aspetti e motivi che sarebbero sfuggiti anche al Machiavelli, quali ad es. i rapporti fra la vita economica e la vita politica, e afferma la sua originalità in quel suo stile di storico che non riesce a dominare la cronaca, in quella prosa non ancora ordinata come quella degli umanisti, ma spontanea e vivace.

Carlo Grabher: *La figura di Giuda nei moderni scrittori e una sua singolare interpretazione medioevale.*

Interessante articolo che studia il particolare aspetto che la figura di Giuda, che mantiene anche nel Vangelo tanti caratteri enigmatici, assume in taluni autori moderni quali Renan, Andrejev, Maeterlink, Papini e ricorda la suggestiva e patetica rievocazione del personaggio di Giuda nella medioevale leggenda di S. Brandano.

Riccardo Scrivano: *Cultura e letteratura in Sperone Speroni.*

Dotto rievocazione della figura dello Sperone e dei suoi interessi culturali bilanciati fra un rigoroso aristotelismo e un orientamento platonico.

L'A. esamina il Dialogo delle lingue e il Dialogo della retorica e il Dialogo della istoria, mostrando come in essi si riveli la coscienza dei limiti dell'aristotelismo e una nuova problematica.

Emilio Bigi: *Francesco Torti critico preromantico.*

L'A. rileva come il Torti, critico preromantico, abbia fatto dell'interesse di accezione ancora sensistica il principio fondamentale in base al quale ha proceduto alla revisione dei valori della nostra letteratura con una baldanza spregiudicata che, pur con una mentalità ancora razionalistica e classicistica, mostra spesso una sconcertante e geniale modernità anticipatrice sia pure inconsapevolmente dei criteri storicistici della critica romantica.

Carlo Muscetta: *L'ultimo canto di Saffo.*

L'A. ricorda i testi che probabilmente hanno ispirato al Leopardi la sua celebre lirica, particolarmente *Le avventure di Saffo* del Verri e *Le dernier chant de Corinne* della Stael e ne rileva le consonanze spirituali e verbali e procede ad un'acuta analisi critica del testo. Egli rileva la modernità del canto e la genialità della sua visione classica e conclude l'articolo con una rassegna della critica sull'argomento.

Vera Passeri Pignoni

LIBRI PERVENUTI ALLA REDAZIONE

- Adam Karl: *Il Cristo della fede* - Morcelliana - Brescia 1959.
- Barale Paolo - Muzio Giuseppe: *Il divino nella natura e nella intelligenza secondo S. Tommaso* - Sodalitas Thomistica - Tipografia « San Nilo » - Grottaferrata (Roma) 1960.
- Berg Ludwig: *Sozialethik* - Max Hueber - Verlag-München 1959.
- Bettoni Efrem O.F.M.: *Le dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi* - Società Editrice « Vita e Pensiero » - Milano 1959.
- Bogliolo Luigi: *Il problema della filosofia cristiana* - Morcelliana - Brescia 1959.
- Brezzi Paolo: *Analisi ed interpretazione del « De Civitate Dei » di Sant'Agostino* - Edizioni Agostiniane - Tolentino 1960.
- Brunetti Leandro: *I fenomeni della luce* - Roberto Brunetti Tipografo Editore - Orvieto 1960.
- Caturelli Alberto: *El hombre y la historia* - Editorial Guadalupe - Buenos Aires 1959.
- Di Agresti Guglielmo O.P.: *La Madonna e l'Ordine Domenicano* - Presbyterium - Padova-Roma-Napoli 1960.
- Egidio da Viterbo: *Scechina e Libellus de Litteris hebraicis* - Libri I-V - Inediti a cura di François Secret - Centro Internazionale di Studi Umanistici - Roma 1959.
- Egidio da Viterbo: *Scechina e Libellus de Litteris hebraicis* - Libri VI-X - Inediti a cura di François Secret - Centro Internazionale di Studi Umanistici - Roma 1959.
- El pensamiento de Michele Federico Sciacca* - Homenaje (1908-1958) por F. Yoles, A. Caturelli, M. Albendea, E. M. Fiori, R. C. Czerna, M. G. Casas, E. F. Sabaté - Ediciones Troquel - Buenos Aires 1959.
- Filosofia e formazione ecclesiastica* - Tipografia Poliglotta Vaticana - Città del Vaticano 1960.
- Forest Aimé: *Orientazioni metafisiche* - Marzorati Editore - Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Genova - Milano 1960.
- Gavalda Berthe: *Les Eglises en Grande-Bretagne* - Presses Universitaires de France - Paris 1959.
- Il problema sociale degli irregolari psichici in età evolutiva* - Edizioni 5 Lune - Roma 1959.
- Keilbach Wilhelm: *Einübung ins philosophische Denken* - Max Hueber Verlag - München 1960.
- Lebacqz S.J.: *Libre arbitre et jugement* - Desclée de Brouwer - Bruges - Belgique 1960.
- L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Age* - Actes du Premier Congrès International de Philosophie Médiévale (Louvain - Bruxelles 28 Août - 4 Septembre 1958) - Editions Nauwelaerts, Louvain - Béatrice - Nauwelaerts, Paris 1960.
- Montani Mario: *Il messaggio personalista di Mounier* - Edizioni di Comunità - Milano 1959.

- Nicolas Marie Joseph O.P.: *L'Eucharistie* - Librairie Arthème Fayard - Paris 1960.
- One Fold* - Essays and documents to commemorate the Golden Jubilee of the Chair of Unity Octave 1908-1958 edited by E.F. Hanahoe, S.A. and T.F. Cranny S.A. - Graymoor, Garrison, New York 1959.
- Palmieri Vincenzo Mario: *L'irrecuperabilità in Medicina sociale* - Istituto di Medicina Sociale - Roma 1960.
- Passeri Pignoni Vera: *Arte e vita nel mondo contemporaneo* - Edizioni Alfa - Bologna 1960.
- Soleri Giacomo: *Economia e morale* - Borla Editore - Torino 1960.
- Spadaro Gaetano Natale: *Il giorno viene* - Liriche - Edizioni «Cenacolo» - Napoli 1960.
- Spiazzi Raimondo O.P.: *Piccola teologia della speranza* - Presbyterium - Padova-Roma-Napoli 1959.
- Studi in onore di M.F. Sciacca* - In occasione del ventesimo anno d'insegnamento universitario - A cura di M.T. Antonelli e M. Schiavone - Marzorati Editore - Milano 1959.
- Taurisano Innocenzo: *Alberto Guglielmotti - La vita - Le opere - Le pagine più belle* - Fratelli Palombi Editori - Roma 1960.
- Vagovic Stefano: *Etica comunista* - Libreria Editrice dell'Università Gregoriana - Roma 1959.
- Verità e libertà* (Guzzo, Boyer, Bobbio, Attisani, Lombardi, Spirito, Calogero, Luporini) - Relazioni introduttive al XVIII Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana - Palumbo - Palermo 1960.
- Vitale Ignazio: *L'armonia prestabilita in Leibniz* - CEDAM - Padova 1959.
- Wallace William O.P.: *The scientific methodology of Theodor of Freiberg*. The University Press - Fribourg Switzerland 1959.
- Zellinger Eduard: *Cusanus-Konkordanz* - Max Hueber Verlag - München 1960.

Con approvazione Ecclesiastica e dell'Ordine - Napoli 30 Giugno 1960
Direttore Responsabile: P. Dott. Benedetto D'Amore O. P.

STABILIMENTO TIPOGRAFICO AGNESOTTI - VITERBO - 30 Giugno 1960

AUTORITA' E LIBERTA'

INTRODUZIONE.

Il problema dei rapporti tra autorità e libertà può essere facilmente posto in termini di opposizione stridente e irriducibile, di drammatico e insuperabile dissidio.

Filosofi fra i più vivi del nostro tempo, di questa opposizione, acuendone il dissidio, ne hanno fatto il centro o il fulcro delle loro originali e suggestive dottrine.

Berdiaev, Kierkegaard, de Unamuno, Sartre e altri, a cui accenneremo parlando dell'anarchismo politico e religioso, hanno impressionanti pagine di grande forza e potente tragicità sulla lotta tra libertà e autorità, come tra persona e società.

Riportiamo qui alcuni passi del libro di Nicola Berdiaev: *Schiavitù e libertà dell'uomo*. Tutta l'opera però è, nel nostro tempo, una delle più espressive descrizioni della persona umana concepita come eccezione, come libertà.

«La persona — egli dice — non rassomiglia a null'altro al mondo, non può essere confrontata e paragonata a nulla»... «La persona non si lascia rinchiudere nel continuo, ininterrotto processo della vita cosmica, non può essere un momento o un elemento dell'evoluzione del mondo. L'esistenza della persona postula la discontinuità, nessuna continuità può spiegarla. Solo l'uomo oggetto della biologia e della sociologia, l'uomo come essere naturale e sociale, è una creatura del mondo e dei processi che vi si svolgono: la persona, l'uomo in quanto persona, non è figlio del mondo, la sua origine è altrove. In ciò appunto è il suo enigma. La persona è un'eruzione, una rottura nel mondo, l'introduzione in esso di qualcosa di nuovo. Non è natura, non appartiene come parte subordinata alla gerarchia oggettiva naturale» (1).

«La persona non può essere concepita come sostanza: sarebbe una concezione naturalistica. La persona non può essere pensata come oggetto, come uno nella serie di oggetti di cui il mondo si

(1) Berdiaev, *Schiavitù e libertà dell'uomo*. Edizioni di Comunità. Milano 1952, p. 19.

compone, come una parte del mondo. Le scienze antropologiche — la biologia, la psicologia, la sociologia — hanno appunto questa visione dell'uomo... La persona può essere conosciuta solo come soggetto, nella soggettività infinita in cui risiede il mistero dell'esistenza. La persona è l'immutabile nel mutamento, l'unità nella molteplicità »... « La persona non è uno stato consolidato definitivo: si dispiega, si sviluppa, si arricchisce, ma è lo sviluppo dello stesso soggetto, permanente, sempre quello, e non altro... La persona non è mai un dato fisso e compiuto: è il problema, l'ideale dell'uomo. L'unità perfetta, l'integralità è l'ideale dell'uomo. La persona è autocretrice » (2).

« La persona è all'inizio del cammino e lo è soltanto alla sua fine. Essa non si compone di parti, non è un aggregato, non è una somma, è una totalità originale... La persona è potenzialmente universale, non paragonabile ad altro, irreiterabile, insostituibile, di volto unico. E' un'eccezione, non una regola. Il mistero dell'esistenza della persona è nella sua assoluta insostituibilità, irrepetibilità, unicità, inconfondibilità » (3).

« La persona, questa concreta persona, non esiste per ciò che ha in comune con altri, per il fatto di avere due occhi come tutti gli altri uomini, ma per l'espressione non comune di questi occhi. Vi sono nella persona umana molte cose generiche che appartengono a tutto il genere umano, un insieme di elementi storici, tradizionali, sociali, di classe, di famiglia, ereditari e imitati, insomma molte cose in comune. Ma è appunto questo che nella persona non è 'personale', autentico, genuino, legato alla fonte prima dell'essere. Una persona deve compiere atti spontanei, originali, creatori; è solo questo che la rende persona, le conferisce un valore unico. La persona deve essere un'eccezione; nessuna legge le è applicabile. Tutto quanto è in essa ereditario e generico serve solo di materia alla sua attività creatrice; tutto il peso caricato sull'uomo dalla natura e dalla società, dalla storia e dalle esigenze della vita civile, è un ostacolo da superare, che esige di essere transustanziato, mediante un atto creatore, in qualcosa di personale, di unicamente personale. Gli uomini di gruppo, di classe, di professione, possono essere individualità di prim'ordine, ma non sono persone » (4).

(2) Berdiaev, *Op. cit.*, p. 20.

(3) Berdiaev, *Op. cit.*, p. 21.

(4) Berdiaev, *Op. cit.*, p. 22.

« La persona è attività, esistenza, vittoria sul peso del mondo, trionfo della libertà sulla schiavitù del mondo. Il timore dello sforzo è un ostacolo sulla via della realizzazione della persona. La persona è sforzo e lotta, presa di possesso di sè e del mondo, vittoria sulla schiavitù, liberazione » (5).

L'orientamento filosofico di Kierkegaard, come afferma C. Fabro, studioso accurato di questo singolare pensatore, ha il suo fulcro nella metafisica del singolo e della libertà: « l'esistenza è data precisamente dal movimento della libertà; l'essenza costituisce la sfera del necessario nella quale nulla diviene, ma tutto è, ed in esso la scienza cerca le sue leggi; l'esistenza è invece la sfera del divenire e del contingente e quindi della storia » (6).

« La libertà è il momento decisivo della situazione dell'uomo davanti a Dio come singolo ed essa unicamente rende possibile la 'decisione' ovvero la scelta dell'atto di fede. Anche, e specialmente la dottrina della libertà e insieme in funzione della polemica antihegeliana e antiprottestante: per Kierkegaard infatti l'esercizio della libertà è l'attività più individuale e incomunicabile che si dia, e la libertà si manifesta come rinuncia volontaria e come pratica di opere » (7).

« La cosa più alta che si possa fare per un essere, dice Kierkegaard, molto più alta di ciò che un uomo possa fare di esso, e renderlo libero » (8), cosa che solo Dio può fare, perchè onnipotente, mentre ogni potenza finita rende l'uomo dipendente.

Da ciò la sua posizione in difesa della solitudine del singolo e contro ogni socialità, anche sotto la forma di famiglia e di amicizia, da ciò la sua violenta opposizione alla Chiesa e allo Stato, non per difetto o abuso delle persone che si assumono il ruolo dell'autorità, ma proprio in quanto istituzioni e organizzazioni. Lo Stato, come in genere la società, la folla, il pubblico, per Kierkegaard « è più un male che un bene », « è l'egoismo umano nelle sue grandi dimensioni e proporzioni » (9).

Lo stesso la Chiesa, che avendo assunto caratteri simili allo Stato ne accetta quindi la mondanità e temporalità, per Kierkegaard sarebbe un astratto tra Dio e l'uomo, « un paravento dietro

(5) Berdiaev, *Op. cit.*, p. 23.

(6) C. Fabro, *Kierkegaard e S. Tommaso*, in « Sapienza », 1956, n. 4-5, p. 294.

(7) C. Fabro, *Art. cit.*, p. 296.

(8) Kierkegaard, *Diario*, Trad. it., Brescia, vol. II, p. 318.

(9) Kierkegaard, *Diario*, vol. III, p. 301.

cui il cristiano si sottrae al vero sforzo di essere cristiano » (10), addirittura «il luogo più pericoloso per vivere per un cristiano»(11).

La socialità sarebbe quindi il rifiuto di Dio per l'uomo che vuol essere non singolo e indipendente e libero, ma con gli altri(12).

La lotta in difesa del singolo e della libertà, contro tutto ciò che è comune, pianificato, razionale, non è meno violenta in Miguel de Unamuno.

Per de Unamuno la filosofia si identifica con la vita, è la vita stessa, e il suo oggetto è l'uomo al di fuori della legge e della ragione, «l'uomo di carne ed ossa, che nasce, soffre e muore, soprattutto muore, quello che beve, giuoca, dorme, pensa ed ama; l'uomo che si vede e che si ascolta, il fratello, il vero fratello, non un uomo che non è di nessuna parte, nè di quest'epoca nè di un'altra, un uomo che non ha nè sesso nè patria: un'idea insomma, cioè un non-uomo » (13).

Ora, l'uomo « sente la vita illimitata, non chiusa nella strettoia di un binario obbligato; è la vita che esplode ed irrompe al di là della ragione, dello schema che anestetizza e distrugge. Chi sente la vita, la ama nella sua essenzialità, non fatta di formule o di astrazioni, ma di vulcanicità e di tensione illimitata, di fede. Di fede folle. Chi ama, vive di pazzia... La vita è sentimento e non ragione. Conato. Tensione smisurata » (14).

Per Sartre la categoria della coesistenza è ridotta a conflitto di volontà di possesso. Il rapporto con l'altro è rapporto di lotta, di reciproca conquista o possessione. L'altro è colui che mi vede, che mi scruta, che mi rende cosa, oggetto. Allo stesso modo io sono per l'altro. L'effetto di questo sguardo è effetto d'inibizione, di timidezza, di paura. Tutt'altro che bene o amore si avrebbe nei rapporti o nell'unione con gli uomini! Negata così la coesistenza o la società, è a maggior ragione negata l'autorità.

E' evidente, con quanto abbiamo detto, come alcuni pensatori unilaterali intendano il significato della libertà e dell'autorità a beneficio dell'una con esclusione totale dell'altra.

(10) Kierkegaard, *Diario*, vol. III, p. 149.

(11) Kierkegaard, *Diario*, vol. II, p. 426.

(12) Per una più completa idea sul pensiero di Kierkegaard cfr. Bruno Salmons: *La socialità nel « Diario » di Kierkegaard*, in « Sapienza », 1958, n. 5-6.

(13) M. de Unamuno, *Del sentimento tragico della vita negli uomini e nei popoli*, Firenze 1954, p. 1.

(14) M. de Unamuno, *Op. cit.*, p. 7.

In realtà, ogni uomo, preso come individuo o in collettività, sente il valore della libertà, nel cui nome oggi e sempre i popoli si muovono, si uniscono o si combattono; ed ogni uomo, in un modo o in un altro, esercita o subisce l'autorità.

E' certo che la libertà è l'esigenza più sentita o più avvertita dagli uomini e dai popoli e che l'autorità ordina e dirige una vastissima parte dell'attività di essi.

Compito del filosofo è cercare di spiegare e comporre il dissidio. Da un'analisi approfondita dei due concetti, autorità e libertà, con l'ausilio della dottrina tomistica, crediamo poter dare una soddisfacente spiegazione di questo contrasto e della possibilità d'una pacifica convergenza, in linea teorica, dei due termini.

Come nella determinazione della società è necessario iniziare l'indagine dalla persona umana, così nella questione dei rapporti tra autorità e libertà è opportuno cominciare dall'analisi del concetto di quest'ultima.

LA LIBERTÀ.

La libertà, per quanto sia spesso il fenomeno più semplice e più spontaneo e facile ad attuarsi dall'uomo, è tuttavia il fenomeno più complesso e più delicato, e perciò difficile a comprendersi e definirsi nella sua intima essenza, in modo da soddisfare e superare le varie difficoltà che si presentano da vari lati.

Per cui si possono giustificare in parte il disaccordo dei filosofi d'ogni tempo su questo problema e la lotta sempre rinascente dei teologi dai primi secoli della Chiesa sino ad oggi.

La libertà può essere considerata sotto il punto di vista politico, come *libertà politica*. E' il punto di vista più appariscente, più esteriore, più sensibile, o almeno più comune, più ovvio, di cui si occupano la legge positiva, la politica, la propaganda di tanta letteratura, di tante riviste, di tanti giornali, di tutti i partiti, di tutti i popoli.

Si parla così di libertà di persona, libertà di coscienza, libertà di parola, libertà di stampa, libertà di insegnamento, libertà di commercio, libertà di lavoro, libertà di sciopero, libertà di associazioni, libertà di Stati, ecc.

La libertà può essere considerata sotto l'aspetto filosofico, in una forma più profonda, più interiore, come si può avere dalla riflessione e attestazione della coscienza, come fonte e condizione d'ogni altra libertà. E' la *libertà morale*.

E' soltanto questa che, secondo noi, può avviarci ad una soddisfacente soluzione del problema dei rapporti tra autorità e libertà.

Prescindendo dalla storia e dal fatto che il problema della libertà dell'uomo, nei suoi riflessi o relazioni con Dio, abbia suscitato le questioni teologiche agitate dai pelagiani, dai manichei e da S. Agostino, dai tomisti e scotisti, dai giansenisti e molinisti, dai protestanti di ieri e di oggi, questioni che ci porterebbero molto per le lunghe e forse fuori del nostro assunto, noi seguendo uno studio del Saisset (15), preferiamo fare un'indagine strettamente filosofica o più precisamente, come oggi si dice, un'analisi psicologica sulla libertà dell'uomo.

E' nell'uomo, e non altrove, nè sopra nè sotto di lui, che bisogna anzitutto cercare di scoprire, al lume della coscienza, ciò che è essenziale e proprio della libertà umana.

La libertà umana (sulla cui esistenza non si dovrebbe porre alcun dubbio, perchè attestata continuamente dalla nostra coscienza, dalla nostra vita che passa da una scelta all'altra con una nostra propria responsabilità, dalla storia delle civiltà umane, dalle istituzioni sociali) non è necessitata ad agire invincibilmente, non è assoluta, incondizionale, non è mai mossa senza motivi, cioè non è determinismo, nè puro arbitrio, non è libertà d'indifferenza (concezione quest'ultima non soltanto cara a Clarke e a Reid, ma di moda nell'esistenzialismo, che vuol svuotare di significato e di contenuto ogni volizione e ogni opzione). Le determinazioni dell'uomo si fondano o si appoggiano sempre su motivi, senza però che questi determinano la volontà ad agire.

E' necessario approfondire natura, origine, limite, modo d'influenza di questi motivi.

Un esempio varrà forse a chiarire e a concretizzare meglio questa dottrina della libertà.

Un amico mi ha confidato un segreto. Io, rivelando questo segreto, posso fare la mia fortuna, soddisfacendo la mia ambizione, e nello stesso tempo perdere l'amico a prezzo del mio onore, venendo meno al dovere di mantenere la parola data. Posso mantenere il segreto con conseguenze opposte.

Ora, esaminando questo fatto, è certo che io, tra le due alternative, sono completamente libero di scegliere e realizzare l'uno

(15) E. Saisset: *Liberté*, in *Dictionnaire des Sciences Philosophiques*, Paris 1875.

o l'altro di questi due atti possibili. Nella prima alternativa, in quella di tradire il segreto, sulla volontà influisce l'ambizione o l'interesse, motivi che possiamo chiamare piuttosto *soggettivi*; nella seconda alternativa, in quella di mantenere il segreto, influisce il dovere, la fedeltà, o l'amicizia, comunque la ragione che mi dice che un segreto d'onore è inviolabile, motivi questi che possiamo chiamare piuttosto *oggettivi*. In ogni atto umano dunque influisce sulla volontà sempre l'una specie o l'altra dei motivi o entrambi, ma senza mai determinarla necessariamente. Sempre perciò motivi soggettivi ed oggettivi, per cui si salva sempre in questo senso il principio di ragione sufficiente per ogni azione e viene esclusa la libertà di indifferenza, cioè l'azione senza importanza, senza impegno, senza nome, la libertà senza motivi, l'indifferenza assoluta, di cui oggi a torto si vuol fare l'essenza della libertà.

Le nostre libere determinazioni sono fondate dunque, pur senza essere necessitate, su motivi soggettivi, come l'ambizione, l'interesse, l'odio, la vendetta, il timore, l'ira, il piacere, che con altre abitudini e condizioni, quali la costituzione, gli istinti, lo sviluppo, l'ambiente, ecc., costituiscono quel vasto mondo di elementi di conoscenza e di approfondimenti che oggi in particolar modo alimentano le varie psicologie e scienze dell'uomo e vorrebbero persino giustificare una morale individuale o situazionale, e su motivi oggettivi, quali il dovere, il diritto, la legge, l'onore, la ragione, la virtù, l'amore, l'altruismo, il sacrificio, la santità, che aprono tutto il mondo della morale, considerata in senso più vivo e positivo, del diritto naturale, dei rapporti tra gli uomini e gli altri esseri, simili e superiori e inferiori, del diritto positivo, della convivenza, della finalità, dell'intenzionalità, della razionalità.

Nell'azione umana c'è la causalità della ragione che propone il fine che determina ed orienta l'atto umano verso l'uno o l'altro bene, da raggiungersi con questo o quel mezzo proposto dalla stessa ragione; e c'è la causalità della volontà, che con la scelta, con l'atto della libertà, determina l'esistenza dell'azione e muove le altre potenze per raggiungere l'essere delle cose, non soltanto intenzionale (cosa che fa la ragione), ma anche reale.

Secondo l'espressione di S. Tommaso, un'azione, quella della ragione, è *per modum finis* e l'altra, quella della volontà, è *per modum agentis*. « In omnibus potentiis activis ordinatis — egli

aggiunge — illa potentia quae respicit finem universalem, movet potentias quae respiciunt fines particulares » (16).

Con ciò si possono spiegare quelle azioni apparentemente insignificanti, istintive, abituali, indifferenti, su cui tanto insiste Reid per distruggere ogni libertà.

Comunque a noi basta aver accertata in ogni azione umana e libera l'esistenza di motivi, di fine, di intenzionalità, di razionalità, perchè un'azione umana senza motivi, senza fine, senza intenzionalità, senza razionalità, non è più intelligente, nè libera, nè umana.

E' questo un punto fondamentale che ci può fare affrontare molti altri scottanti punti, che nascono dal problema della libertà, quali per esempio:

1) concorso delle altre potenze e della natura, che hanno propria intenzionalità e finalità da raggiungere, e agiscono raggiungendo i loro fini particolari in collaborazione con l'atto inteso dalla ragione e voluto dalla volontà e scelto dalla libertà;

2) superamento della concezione sartriana « nuda » o « inutile » della libertà, come cioè qualcosa che non ha senso e che non si oppone a nulla, come pura negatività, come progetto di negazione assoluta, come mito o come malattia destinata sempre al fallimento;

3) integrazione della libertà concepita come atteggiamento di spontaneità, come ingenuità, come semplicità primitiva, simile alla creazione dell'artista, nel senso inteso da Marcel (17) e, prima di lui, da Bergson (18) e da altri (19);

(16) *De Veritate*, q. 22, a. 12; *S. Theol.* I, q. 92, a. 4.

(17) Gabriel Marcel rinuncia all'idea della libertà come potere di scelta per accettare l'idea della libertà come trasformazione in noi stessi. Per lui è « d'une psychologie vetuste » fare della deliberazione la condizione di un atto libero; è falso definire la libertà con l'autonomia che non è che l'idolatria dell'io: « Notre liberté est nous-même et pourtant, à certains heures, nous paraît inaccessible ».

(18) Una valorizzazione molto acuta ed in certo senso elevata della libertà è rilevata in Bergson e in un suo predecessore, African Spir, pensatore russo, da E. Bréhier (Cfr. *Liberté et Métaphysique*, in *Revue Internationale de Philosophie* n. 6, II 1948, numero special: *Signification de la liberté*): « Chez Bergson l'acte libre est rare, parce qu'il est nouveauté, création, dépassement du donné, rupture de l'automatisme; il n'est pas comme le choix d'un juge entre deux partis, mais comme une réalité qui se fait; l'invention scientifique, artistique ou pratique, en donne la meilleure idée » (p. 4).

« L'intuition de la liberté nous conduit vers l'origine, au sens plein du mot, vers la création, vers une réalité qui se fait; dans l'acte de liberté véritable, l'homme se transforme réellement; l'humanité ne constitue point, comme il en est dans le reste du règne animal, une espèce fixée; l'homme tend toujours, par la liberté, à dépasser les limites de la condition humaine. Nous serions déjà, avec la liberté, en pleine métaphysique; dans la continuité intérieure que l'intuition, appuyée sur l'expé-

4) superamento del determinismo di Leibniz, il quale sviluppando un suo principio, secondo cui lo stato presente di ogni monade ha la sua ragion d'essere nello stato anteriore, conclude che non vi è posto per la libertà, perchè ogni azione non sarebbe altro che il risultato di tutte le disposizioni precedenti;

5) superamento del fatalismo di Spinoza, il quale oltre ad accogliere il principio leibniziano per cui ogni modificazione dell'anima umana ha la sua causa in una modificazione anteriore, tenta una spiegazione della libertà, dovuta alla ignoranza di infinite cause corporali, ambientali, che segretamente influiscono in ogni determinazione, come illusione o chimera della debolezza e dell'orgoglio dell'uomo;

6) rapporto d'interdipendenza tra intelletto e volontà nel problema della libertà, in quanto l'intelletto specifica o determina l'atto della volontà presentando l'oggetto: « quantum ad determinationem (seu specificationem) actus qui est ex parte obiecti, intellectus movet voluntatem, sicut praesentans ei obiectum suum » (20), mentre la volontà avendo per oggetto il fine o il bene, che è primo principio d'ogni agire, muove l'intelletto in quanto all'esercizio: « voluntas movet intellectum quantum ad exercitium actus, quia et ipsum verum quod est perfectio intellectus continetur sub universali bono ut quoddam bonum particulare » (21);

7) libertà della volontà circa il suo oggetto: « quantum ad exercitium actus, voluntas a nullo obiecto de necessitate movetur » (22), sia se si tratta di beni particolari, sia rispetto a Dio stesso, perchè dall'uomo è conosciuto in modo astratto e mediato, mentre « quoad specificationem obiecti » rispetto al suo oggetto formale, il bene universale, la volontà non è libera;

rience, nous fait retrouver, l'élan vital est atteint par un approfondissement de la liberté: liberté, élan vital, expérience mystique se tiennent non pas en vertu d'un système préconçu, mais grâce à un agrandissement et comme à une dilatation de l'expérience » (p. 5).

(19) African Spir, abbandonata l'idea della libertà come opzione, scrive: « Quand on entend par liberté, une possibilité d'alternatives ou autres subtilités pareilles, on est dans la chimère et non dans la compréhension des choses »; la libertà « est une participation à un caractère absolu », et « plus nous nous élevons au-dessus de l'individualité, plus nous nous approchons de la réalité vraie ou absolue, de la participation à la nature divine ».

Non si tratta più nell'atto libero, d'una scelta proposta dal di fuori al nostro arbitrio, ma d'una elevazione al di sopra di noi stessi (cfr. E. Brehier, *Ivi*, p. 5).

(20) *S. Theol.* I II, q. 9, a. 1.

(21) *S. Theol.* I II, q. 9, a. 1 ad 3.

(22) *S. Theol.* I II, q. 10, a. 2.

8) gradualità della libertà umana rispetto ad una maggiore perfezione: c'è negli uomini una libertà che facilmente soccombe dinanzi al male: è la libertà della caduta; l'uomo pur vedendo chiaramente il bene e il male, scientemente e liberamente sceglie il male ed esclude il bene, evidentemente non sceglie il male in quanto tale come fine dell'azione, ma per un certo vantaggio che si crede di ottenere; c'è una libertà che resiste al male, che è incline al bene, che opera il bene con sforzo e con lotta ma con vittoria: è la libertà della virtù; c'è infine una libertà che opera il bene senza sforzo e senza lotta, senza quasi scegliere più tra bene e male: è la libertà della santità;

9) perfezione della libertà divina: l'attività, l'intelligenza, la intenzionalità e tutto ciò che vi è di positivo si trova nella libertà divina, mentre vi mancano le cadute, le miserie, le alternative, lo sforzo, la lotta, la riflessione, la scelta, proprie della libertà umana: la libertà divina è libertà purificata al massimo;

10) relazioni tra libertà umana e Dio, in quanto la volontà dell'uomo sotto l'influsso della grazia è mossa da Dio, pur restando libera.

Tutti questi punti possono essere oggetto di lunghe discussioni; ma a noi interessa, come già è stato detto, di aver chiarito l'esistenza dei motivi oggettivi, del mondo dei fini, del fondamento razionale della libertà, della morale, del diritto, della giustizia, per trovare il terreno d'intesa con l'autorità.

L'AUTORITÀ.

Anche l'autorità può presentare impostazione e problemi simili a quelli della libertà.

Anche qui estremi che vanno dalla considerazione e condanna d'ogni autorità come mera forza coattiva, come fatto bruto, come illecita oppressione dell'uomo, come pena del peccato originale, come ingiustificata distruzione delle libertà umane, politiche e morali, alla valutazione ed esaltazione d'ogni autorità, che sarebbe sempre, anche quando prescrive cose ingiuste e irrazionali, fonte prima ed unica d'ogni diritto.

Per una più obiettiva precisazione del problema dell'autorità, crediamo opportuno anzitutto riportare alcuni testi di S. Tommaso, per sganciare questo problema in un primo momento da

quelli teologici, senza metterci così sulla via di considerare l'autorità in senso negativo, come pena del peccato originale, per affrontare il problema direttamente, come cioè l'autorità si presenta nella società e ad ogni uomo, anche nel suo stato d'innocenza.

L'Angelico Dottore nella *Somma Teologica* I, q. 96 tratta dello stato, non di caduta, ma d'innocenza dell'uomo.

Dopo un *primo* articolo, in cui si chiede se nello stato d'innocenza l'uomo avrebbe avuto dominio su tutti gli animali (a cui risponde che tutti gli animali dovevano naturalmente essere soggetti all'uomo, perchè gli esseri inferiori sono ordinati ai superiori e governati da questi), e un *secondo* articolo, che riguarda il dominio sulle altre creature, piante ed esseri inanimati, di cui l'uomo avrebbe potuto usare senza impedimento alcuno, S. Tommaso nel *terzo* articolo si domanda « *se gli uomini nello stato d'innocenza sarebbero stati tutti uguali* ». Risponde negando l'uguaglianza e affermando diverse differenze. Comincia con l'affermare una certa necessaria disparità e quanto al sesso e quanto all'età, e continua con l'accettare e determinare differenze quanto all'anima e quanto al corpo.

« Sed et secundum animam diversitas fuisset et quantum ad iustitiam, et quantum ad scientiam. Non enim ex necessitate homo operabatur, sed per liberum arbitrium, ex quo homo habet quod possit magis et minus animum applicare ad aliquod faciendum, vel volendum, vel conoscendum; unde quidam magis proficissent in iustitia et scientia, quam alii ».

Anche da parte del corpo vi poteva essere disparità, perchè il corpo umano non sarebbe stato esente totalmente dalle leggi di natura e avrebbe avuto bisogno dell'aiuto di esteriori agenti, come di cibi per sostentarsi. « Et sic nihil prohibet dicere quin secundum diversam dispositionem aeris et diversum situm stellarum, aliqui robustiores corpore generarentur quam alii, et maiores, et pulchriores, et melius complexionati, ita tamen quod in illis qui excederentur, nullus esset defectus, vel peccatum, sive circa animam, sive circa corpus ».

Dopo queste opportune premesse, nel *quarto* articolo S. Tommaso affronta ex professo la questione delle relazioni tra gli uomini, il problema del dominio o dell'autorità: « *se nello stato d'innocenza l'uomo avrebbe dominato gli altri uomini* ».

Premette una doppia accezione del termine « dominio »: l'una per cui il « dominio » si oppone alla servitù, e si ha così l'oppo-

sizione tra « dominus » e « servus »; *l'altra* per cui il « dominio » comunemente si riferisce in altro modo, « qualitercunque », al soggetto, come l'ufficio di governare e dirigere gli uomini liberi, e si ha così la relazione tra « dominus » e « liber ».

Nella prima accezione il dominio non poteva esserci nello stato d'innocenza dell'uomo, mentre poteva esserci nella seconda accezione.

La ragione è data dalla considerazione dell'uomo-servo e dell'uomo-libero. Il servo è ordinato all'altro, egli è mosso per comando e moto del « dominus ». Il libero non è ordinato all'altro, è causa della sua deliberazione e volizione, egli si muove a suo arbitrio.

Per questo un uomo allora domina un altro come servo, prosegue S. Tommaso, quando sfrutta questo a sua propria utilità, a utilità cioè del dominante; e poichè ognuno appetisce il proprio bene e si rattrista per conseguenza se quel bene che doveva essere suo va soltanto all'altro, perciò il dominio del « dominus » sul « servus » non può essere senza pena di quelli che vi sono soggetti, e per conseguenza tale dominio non poteva essere nello stato d'innocenza dell'uomo.

Invece un uomo allora domina un altro come libero, quando lo dirige al suo proprio bene, a utilità cioè di colui che è diretto, o al bene comune. Tale dominio dell'uomo all'uomo nello stato d'innocenza ci sarebbe per due ragioni.

La *prima* ragione è perchè l'uomo è naturalmente animale sociale. Onde gli uomini nello stato d'innocenza sarebbero vissuti socialmente. Ed ecco ora il testo fondamentale della necessità del dominio o dell'autorità: « *Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis praesideret, qui ad bonum commune intenderet. Multi enim per se intendunt ad multa, unus vero ad unum. Et ideo Philosophus dicit (in principio *Polit.*) quod quandocumque multa ordinantur ad unum, semper invenitur unum ut principale et dirigens* ».

La *seconda* ragione è perchè se un uomo avesse sugli altri una sovrabbondanza di giustizia e di scienza (come si è mostrato esservi nell'articolo precedente), sarebbe inconveniente se ciò non potesse ridondare in utilità degli altri, secondo il detto: « *unusquisque gratiam quam accepit, in alterutrum illam administrantes* » (I *Petr.* IV, 10). Onde S. Agostino dice: « *iusti non dominandi*

cupiditate imperant, sed officio consulendi: hoc naturalis ordo praescribit, ita Deus hominem condidit (*De Civ. Dei* l. XIX, c. 14).

Le due ragioni sono così chiare e valide per S. Tommaso da riportarle come fondamento in un campo più vasto e più delicato qual'è quello delle relazioni tra la metafisica e le altre scienze. Il proemio alla Metafisica si apre precisamente con queste parole: «Sicut docet Philosophus in Politicis suis, quando aliqua plura ordinantur ad unum, oportet unum eorum esse regulans sive regens, et alia regulata sive recta».

Cosa che si constata nelle relazioni tra l'anima e il corpo, fra le varie forze e potenze dell'anima, tra le varie scienze. Come uno possa essere riconosciuto idoneo a dirigere gli altri, si ha dalla considerazione della maggiore intellettualità per gli uomini (e dalla maggiore intellegibilità per le scienze). «Homines intellectu vigentes, naturaliter aliorum rectores et domini sunt; homines vero qui sunt robusti corpore, intellectu vero deficientes, sunt naturaliter servi». Qui il termine «servus» può essere compreso perchè riportato da S. Tommaso dal testo di Aristotele, o perchè riguarda lo stato presente dell'uomo, o nel senso generale di suddito, di soggetto al dominio degli altri.

Questa dottrina di S. Tommaso riguardante la natura dell'uomo nella sua purezza, nel suo stato d'innocenza, giustifica l'esistenza naturale, necessaria del dominio e dell'autorità nella società umana e ne dimostra la natura razionale, poichè la fonda sull'ordine da perseguirsi con la maggiore giustizia e scienza che gli uni hanno sugli altri.

Una spontanea e breve riflessione su questi elementi fornitici dall'Angelico Dottore ci chiarifica la questione della natura e delle principali accezioni dell'autorità.

L'autorità è una certa dignità che l'uomo ha per la sua giustizia e per la sua scienza, per la sua virtù e il suo sapere, in modo da meritare la stima altrui e da imporsi agli altri con il dirigere le loro intelligenze verso la verità e le loro volontà e i loro sentimenti verso il giusto e il bene. E' un potere legittimo che nasce dalla maggiore possibilità o ricchezza di certe anime.

Se si guarda piuttosto l'aspetto conoscitivo, quello della scienza, del sapere, della verità (che tuttavia non esula del tutto da quello della giustizia) si ha *l'autorità d'ordine logico*.

Quest'autorità porta seco le questioni della veracità, della cre-

dibilità, della fede, del magistero umano, del magistero divino, del rimando ad una prima e suprema autorità infallibile, qual'è appunto quella di Dio.

L'autorità della verità è una forza che trascina o dovrebbe trascinare più d'ogni altra forza. E' in questo senso che nel Vangelo si parla di Cristo Maestro, come di chi parla o insegna con autorità.

La disuguaglianza ordinaria degli uomini e lo stato di caduta rivelano una certa debolezza e ottusità nell'apprensione della verità e nell'attuazione del bene.

Da ciò i vari modi di considerare il problema dell'insegnamento e dell'educazione. Difesa da una parte della obbedienza e disciplina esteriore dell'educando di un'azione prevalentemente repressiva basata su proibizioni e divieti (il russo Makarenko allo slogan dell'educazione senza autorità « le punizioni educano gli schiavi », contrappone il suo slogan « l'indisciplina educa i mascalzoni », ma anch'egli considera e valorizza la collaborazione attiva e stimolante), esaltazione dall'altra parte della sua libertà e autonomia, di un attivismo pieno, libero, spontaneo.

I più autorevoli pensatori, da S. Agostino, che ritiene che l'autorità deve muovere dal di fuori ma agire dal di dentro dell'educando, a S. Tommaso, che precisa l'autorità del maestro nell'ordinare gli elementi di una verità in modo che questa venga più facilmente raggiunta dall'intelligenza per virtù propria; da Rousseau e Tolstoj, che combattono l'educazione autoritaria fondata sull'obbligo e sulla costrizione e difendono la vivacità spontanea dell'educando, a Dewey, che afferma che in stato democratico l'educazione deve tener presente il principio della libertà personale e non fondarsi su imposizione disciplinare e costringitiva; dagli psicologi sperimentali e psicanalisti del nostro tempo, che guardano con particolare simpatia alla vita istintiva dell'uomo, all'*école nouvelle*, che combatte tutte le forze naturali o sociali che non rispettano la libertà della persona umana, tutti, più o meno, fanno sentire l'autorità del sapere, della verità come qualcosa di non opprimente, di non imposto con violenza, ma come qualcosa che va incontro ad un proprio piacevole bene dell'uomo, alla sua spontaneità, alla sua libertà.

Se si guarda piuttosto l'aspetto della giustizia, della virtù, della propensione che un uomo può avere più degli altri verso

il giusto, verso il bene, verso un equo ordinamento di beni tra gli uomini (che tuttavia non esula del tutto dall'aspetto della verità) si ha *l'autorità di ordine sociale*.

La ragione d'una società si desume dal fine, dal bene comune, senza di cui non vi sarebbe ragione di unione fra gli uomini.

L'autorità è il principio di applicazione delle forze individuali alla perfezione umana da raggiungersi nel bene comune sociale, in breve è il principio di congiunzione col bene comune. Perciò nell'autorità sociale la superiorità proviene dalla sua adesione al bene comune come al bene suo, per cui essa può congiungere e coordinare gli altri nella prosecuzione dello stesso bene comune.

Per questo l'autorità sociale si consolida, si irrobustisce, si rafforza, entra nel mondo delle relazioni umane, della vita pratica, si presenta ai membri della società come una « *potentia imperandi* », come istituto, come una potestà morale della ragione pratica, che appunto per il raggiungimento di fini (lavoro questo che richiede maggiore sforzo e maggiore personale sacrificio che non la semplice conoscenza e adesione dell'intelligenza dovuta ad una certa eccellenza dell'autorità di ordine logico), richiede anche il precetto, il comando, l'obbedienza, l'obbligazione morale di obbedire, in quanto costringe moralmente le volontà dei sudditi e le muove sufficientemente.

All'autorità sociale soltanto tocca perciò giudicare del fine proposto e della bontà dei mezzi, al suddito appartiene la sola esecuzione, come si può vedere, in una forma estrema, chiaramente nel soldato in guerra: egli non può giudicare nè del fine della guerra nè dei mezzi, ma soltanto del valore dell'obbedienza e del modo di eseguire il precetto. Mentre nell'autorità d'ordine logico si può giudicare di tutto, non vi è imperio o comando strettamente parlando, non vi è precetto, non vi è obbligazione, non vi è obbedienza.

Gli specialisti in filosofia sociale (23) si diffondono nell'illustrare e determinare i particolari di questa autorità. Essi ritengono che:

1) il dominio per cui nella società umana uno muove gli altri e si ha come superiore rispetto ad essi « *formaliter est ordo unius tamquam regentis, cui respondet ordo alterius tamquam subia-*

(23) Cfr. R. Sigmund O. P.: *Philosophia socialis*, Romae 1959.

centis » (24), cioè formalmente è *ordine*, è *relazione*, precisamente come nelle cose naturali di cui una muove l'altra;

2) questa relazione è di principio e principiato;

3) il dominio è relazione di misurante e misurato; quindi non mutua: è di ragione da parte del misurante o dell'autorità, è reale da parte del misurato o del suddito;

4) il precetto è un ordine morale, è in ragione di causa esemplare e finale, non in ordine fisico o in ragione di causa efficiente;

5) l'autorità è una certa perfezione dell'uomo;

6) l'autorità è « principium essendi et gubernandi secundum rationem » (25);

7) l'autorità non è abito, ma potenza o facoltà;

8) l'autorità ha come proprio atto l'« imperium », il comando, che è atto di ragione e di volontà, cioè della ragione pratica, la quale è ordinata all'opera e procede dal fine.

Per noi è opportuno tener presente la natura dell'autorità come potenza morale che si estende fino alla coazione fisica per i renitenti.

La facoltà di obbligare moralmente i sudditi ad adempiere quanto è prescritto dal superiore è di essenza dell'autorità sociale, perchè questa ha ragione di principio, non soltanto di eccellenza o di consiglio, ma di governance rispetto agli altri, e deve perciò avere la forza di portarli al fine. Cosa che, contro i renitenti, per non rendersi insufficiente e insignificante, può fare anche usando la forza fisica.

La legittima facoltà dell'uso della coazione fisica è proprietà della stessa potenza morale di governo, della stessa facoltà coattiva, ma è distinta dall'uso, come accade in tutte le cose naturali per la distinzione della facoltà dall'atto e per la mancanza di materia e circostanze debite.

Così in un senso più comune, più immediato, dal popolo e dagli uomini politici, l'autorità è sentita come potenza o forza morale, politica e materiale, e costituisce un principio di necessità e di limite rispetto al suddito, all'uomo, soggetto razionale che si manifesta come essere libero. Si spiega così come « nell'ambito giuridico e politico la parola 'autorità' indica propriamente la

(24) S. Theol. I, q. 109, a. 2.

(25) S. Theol. II II, q. 101, a. 1.

posizione di chi sia investito di un *ius imperii*, vale a dire di funzioni, poteri e comandi, e si intende anche come reggimento esercitato e obbedito » (26).

Si può accentuare così, pian piano, il « *pondus* » dell'autorità sociale, sino ad assolutizzarla e a farla sentire in una forma astratta e lontana dai sudditi come legge o dominio o dittatura di un tiranno, in opposizione diretta e violenta alla libertà dell'uomo.

Ricordando però la vera natura della società, i motivi o il fine per cui essa sorge, la sua origine, pur non negando nulla di quanto fin qui si è venuto affermando e concedendo all'autorità sociale, si incontrano grandissimi e inoppugnabili punti di convergenza con la libertà.

RAPPORTI DI UNIONE TRA AUTORITÀ E LIBERTÀ DELL'UOMO.

Il Gioberti, trattando del problema dell'autorità cattolica e della libertà dell'uomo (27) dice che « l'autorità cattolica si concilia con la libertà cristiana, anzi l'una importa l'altra, perchè non vi ha in religione autorità senza libertà e viceversa, nè più nè meno che in moralità e in politica », e ulteriormente: « l'autorità cattolica tutta quanta si fonda nella libertà dell'individuo » in quanto appunto essere intelligente e razionale.

Per il Gioberti come nella religione, così nella morale e nella politica, l'autorità si concilia con la libertà, anzi si fonda in essa.

E' stata provata la necessità dell'autorità in ogni società: « la vita sociale di molti — dice S. Tommaso — non può essere se non presiede uno che tenda al bene comune ». La vita sociale è l'unione di molti che tendono ad un fine o bene comune. I molti si uniscono in quel bene comune, e differiscono secondo ciò che è proprio di ciascuno. « *Oportet igitur praeter id quod movet ad bonum proprium uniuscuiusque, esse aliquid quod movet ad bonum commune multorum; propter quod et in omnibus qua in unum ordinantur aliquid invenitur alterius regitivum* » (28). Se si vuole raggiungere per sè un fine o bene comune a cui tendono molti, non c'è altra via che proporre un principio che all'unione di molti dia in concreto una forma e ne determini l'ordine, de-

(26) B. Brunello: *Autorità*, in « *Enciclopedia Filosofica* » del Centro di Studi Filosofici di Gallarate.

(27) V. Gioberti: *Nuova Protologia*, Bari 1912, p. 163.

(28) *De Regimine Principum* l. 1, c. 1.

termini cioè l'essenza o l'essere della società in concreto, giacchè l'essenza o l'essere della società è ordine. Occorre cioè alla società un principio intelligente che coordini le intelligenze e leghi le volontà dei membri associati.

L'autorità non è l'essenza metafisica della società, perchè non entra nella sua definizione, ma è la proprietà essenziale, il « *proprium metaphysicum* » in gergo scolastico.

Con l'ammissione di fine, di bene, di ordine, siamo evidentemente in campo di razionalità, di intenzionalità, di motivi oggettivi che riguardano il bene comune di molti e non l'arbitrio o il capriccio della persona investita d'autorità.

Come proprietà essenziale della società, l'autorità segue le sorti della stessa società, a cui bisogna dunque rifarsi per comprendere l'origine, la portata e il limite dell'autorità.

Tra le due tesi sull'origine dell'autorità, tra quella *irrazionalistica*, che cerca di attribuire all'autorità un'origine irrazionale, spiegandola come un comando ottenuto per un puro brutale atto di forza o per imposizione arbitraria e violenta, e che, mettendo in dubbio o negando un ordine oggettivo, interpreta il potere come un'illecita forza fisica priva di ogni carattere morale, tesi che fa capo sotto aspetti diversi ai sofisti, ai nominalisti, a Machiavelli, Rousseau, Hume, Shopenhauer, Nietzsche, Rensi, Sartre, ecc., e la tesi *razionalistica*, che afferma l'origine razionale dell'autorità e di un ordine oggettivo, universale, e accetta un potere giustificato della ragione, tesi che fa capo a Socrate, Platone, Aristotele, S. Agostino, S. Tommaso, Suarez, Maritain, e in genere tutti gli intellettualisti (idealisti compresi, Kant, Hegel, ecc.), noi evidentemente, in logica e necessaria deduzione di quanto siamo venuti fin qui dicendo, non possiamo che accettare quest'ultima.

Un'ulteriore questione viene agitata nell'ambito della tesi razionalistica intorno all'origine della suprema autorità o sovranità tra i pensatori cristiani in genere: S. Ambrogio, S. Agostino, San Tommaso, Suarez, da una parte, secondo cui la prima origine dell'autorità bisogna ricercarla in Dio, e dall'altra Hobbes, Rousseau, giusnaturalisti e contrattualisti in genere, secondo cui l'autorità originariamente procederebbe dagli uomini per un « *pactum subiectionis* » o per un « *pactum unionis* », comunque per un contratto libero.

I primi provano, con fondatezza e ragione, come ogni autorità, perchè perfezione e bene in se stessa e per la stessa origine

naturale della società, derivi da Dio, perchè in Dio è la prima origine della natura sociale dell'uomo, che non si spiega senza autorità, in quanto, come si è detto, per coordinare le intelligenze e far concorrere le volontà dei singoli soggetti d'una società, occorre necessariamente un principio unitario coordinatore, cioè l'autorità.

Gli altri, distruggendo con ciò la sua natura sociale, ritengono l'uomo indifferente ad ogni società civile, a cui è mosso soltanto in determinate circostanze e per un mutuo consenso o contratto. Perciò la società, lo Stato, come l'autorità, hanno un'origine contrattuale, convenzionale, fondata sulle libere volontà degli uomini, senza rapporto alcuno a Dio.

Teoria questa che per poter rendere doveroso il mantenere fede al contratto stabilito o suppone una legge morale anteriore al patto, e con ciò riporta l'ultima origine dell'autorità in Dio, oppure perde ogni valore e vigore (29).

Il limite estremo di questa corrente è toccato dall'anarchismo politico o socialismo anarchico di Proudhon e dei suoi discepoli. Essi sostengono che l'unico vincolo legittimo tra gli uomini è la giustizia fondata sulla libertà, non sulla coazione e sull'autorità. Bisogna instaurare la legge suprema della giustizia, rigettando tutte le norme giuridiche poste dall'autorità civile, e bisogna stabilire soltanto contratti liberi tra persone e ceti, senza alcuna coazione dello Stato. Così le relazioni umane vengono attuate nella loro genuinità e le loro inclinazioni naturali spontaneamente producono ordine, armonia, giustizia. Dunque cooperazione volontaria e spontanea, e abolizione di ogni potestà, di ogni legge, di ogni pena, perchè queste si oppongono alla dignità umana.

(29) Per più diffuse informazioni e critica delle varie opinioni sull'origine dell'autorità cfr. A. Moschetti: *Origine dell'autorità*, in «Enciclopedia Filosofica» del Centro di Studi Filosofici di Gallarate; L. Sturzo: *La società - Sua natura e leggi*. Istituto Italiano Editori Atlas. Bergamo 1949, cap. VIII: *Autorità e libertà*, pp. 189-229; G. Rensi: *La filosofia dell'autorità*, Remo Sandron Editore - Palermo 1920.

La tesi scettica del Rensi è da lui stesso descritta nella *Conclusione* del suo libro con queste parole: «La tesi che esce lumeneggiata da queste pagine è che la ragione non combacia con la realtà nè delle cose in generale, nè del mondo umano in particolare. Il razionalismo, l'idealismo assoluto, la filosofia dello spirito, seppure potessero trovare applicazione nella realtà stessa, fuori delle fantastiche interpretazioni che della realtà fanno i loro settatori, ne produrrebbero la disgregazione e la morte. Perchè regga la vita, perchè perduri la compagine umana, occorrono elementi irrazionali. Sono ineliminabili elementi che nessun per quanto audace contorcimento basta a far apparire riducibili ad elementi di ragione, risolubili in elementi di spirito. Il razionalismo si infrange contro le cose.

Fatto capo, su tale base, allo scetticismo, esso viene, in queste pagine, mostrato quale una filosofia dell'autorità, in sostanza quale un conformismo, quale l'unica dottrina che al mantenersi o al costituirsi dell'autorità e al conformismo ad essa, possa servir di base» (pp. 242-243).

Ponendo, al posto della giustizia, l'amore come vincolo d'unione tra gli uomini, altri, come Tolstoj e Ibsen, per abusi che possono essere commessi dall'autorità e dall'applicazione del diritto, difendono un anarchismo religioso, fondandolo sulla teoria della fraternità universale. Secondo la dottrina di Cristo la società cristiana dovrebbe essere una comunità d'amore. A questa comunicazione d'amore si opporrebbero il diritto con la sua coazione e quelli che rappresentano il diritto, cioè le persone investite di autorità.

In questa via, affascinati dal miraggio della giustizia, della libertà, dell'amore, aspetti senza dubbio validi e gravidi di attrattiva, sfociano anche alcuni filosofi spiritualisti cristiani (30). Scheler, non del tutto a torto, vede la vera vivente e operante società in quella fondata in una comunione d'intenti e di tendenze, in un comune amore.

Non bisogna però slittare in queste vie facili e piacevoli all'inizio ma confuse e insolubili alla fine, in cui per la difesa accentuata d'una parte vien rotto l'equilibrio e trascurata completamente l'altra, per cui non ci si trova più alla resa dei conti. La natura sociale dell'uomo è un fatto incontestabile, l'autorità è una proprietà essenziale dell'uomo, è principio d'un rigore metafisico; cose che dal pensatore attento e vigilante nello studio dell'uomo devono essere tenute presenti e non accantonate o trascurate.

Ulteriori indagini vengono fatte circa il soggetto primitivo dell'autorità, se all'inizio essa risiede nel popolo o in qualche persona particolare, se necessariamente o inalienabilmente o alternativamente, su cui confluiscono le attenzioni e i pronunciamenti di Giovanni di Salisbury, di Suarez, di Taparelli d'Azeglio, di Cathrein e di tanti altri.

Posizioni assunte in uno o nell'altro senso e con sfumature diverse che nulla di essenziale aggiungono o tolgono alla natura dell'autorità. Per cui non conviene ora indugiare su questo.

Per concludere, a noi basta aver messo in evidenza, chiara e inoppugnabile, che l'autorità importa la necessità, la razionalità, il bene comune, il fine, l'intenzionalità, il mondo dell'ordine e dei motivi oggettivi, elementi questi tutti propri anche della libertà umana, e che a suo luogo abbiamo messo in pari evidenza.

(30) Per una sufficiente conoscenza dei filosofi spiritualisti cristiani del nostro paese per quanto riguarda il nostro problema cfr. *Persona e società*, Atti del III Congresso di Gallarate.

L'autorità è vera autorità quando rispetta la libertà, che non è puro arbitrio nè libertà di indifferenza ma libertà sempre motivata e indirizzata al fine; e la libertà è vera libertà quando riconosce e accetta l'autorità, che ha l'esclusivo e fondamentale compito di collaborare al raggiungimento del bene dell'uomo, anche se si arma di leggi coartanti l'attività umana e di coercizione perfino fisica a volte, come fa la madre che coarta l'azione e persino punisce a volte il figliuolo, che pur ama tanto e di cui desidera il massimo bene (31).

Gli scontri tra libertà e autorità sono dovuti alla valutazione eccessiva o esclusiva dei motivi soggettivi a volte di chi detiene il potere, a volte di chi lo subisce; tenendo invece presente il mondo sociale nei suoi rapporti e motivi oggettivi, dovrebbe apparire a tutti pacifica od ovvia la possibilità o necessità di una armonica convergenza o coesistenza della libertà e dell'autorità, di questi due indispensabili elementi o nobilissime attività della vita dell'uomo.

Roma.

BENEDETTO D'AMORE O. P.

(31) Simili idee ha Sturzo a riguardo della libertà « La libertà — egli dice — non può essere concepita come incondizionamento o come un processo verso l'incondizionamento. Un uomo che fosse fuori di qualsiasi legame sociale non sarebbe davvero l'individuo più libero che si possa concepire. La mancanza di condizionamento è in proporzione inversa dei vantaggi che la società offre all'uomo perchè ne faccia libera scelta. Ad un uomo posto fuori dalla società mancherebbe la formazione di una coscienza più umana, in quanto egli sarebbe distaccato dal suo passato storico, che non conosce, dalle conquiste morali e materiali della umanità, che egli non può arrivare a possedere. L'individuo distaccato dalla vita sociale al punto di non averne più conoscenza indiretta e neanche memoria, dovrebbe rifare da sè l'esperienza dei secoli per assicurarsi una vita meno animalesca possibile. La sua libertà sarebbe il minimo di libertà; la mancanza di condizionamento sociale corrisponderebbe per lui ad un condizionamento fisico più stretto e insieme più disagiata » (L. Sturzo, *Op. cit.*, pp. 190-191).

IL LAVORO NELLA VITA DELL' UOMO

Credo che siamo tutti convinti come la storia contenga in sè un patrimonio di insegnamento che difficilmente può essere ugualgiato. Il famoso detto *la storia è maestra di vita*, coniato dai nostri vecchi e più tardi ripudiato in nome di non so quale presuntuosa pretesa dell'uomo di costruire qualcosa che con il passato nulla avesse a che vedere, si è rivelato, proprio in questi ultimi decenni, anche forse in relazione all'assunzione, da parte degli avvenimenti, di un ritmo estremamente rapido, quanto mai valido.

Ora, la storia se è fonte di insegnamenti per noi lo è sia per quanto di positivo essa contiene, sia anche per quanto di negativo essa ci presenta. In altre parole noi possiamo trarre utile insegnamento sia là ove le vicende mettono in evidenza un retto comportamento degli uomini, così come là ove esse invece mostrano che l'uomo ha errato in più o meno larga misura. Purtroppo dobbiamo confessare che l'uomo in ogni tempo — compreso il nostro — non ha quasi mai saputo o per lo meno voluto valersi di questo validissimo strumento che l'esperienza del passato gli forniva. Tanto meno egli ha dimostrato e dimostra di sapersene valere quando l'esperienza storica non si riferisce ai fatti, o fenomeni, sui quali in definitiva il carattere dell'opinabilità potrebbe anche, a rigore, giustificare la non accettazione della validità, in sede attuale, del fatto storico, bensì quando detta esperienza storica si riferisce a fatti e fenomeni i quali già trovano per conto proprio conferma — o per essere più esatti, essi stessi sono confermati — da una serie di principii che, regolando la vita dell'uomo come tale e quindi dell'uomo di ogni tempo, costituiscono una vera e propria costante storica.

Ora quali principî più fermi e quindi più validi ha avuto ed ha l'uomo su cui fondare il proprio comportamento di ogni giorno, di quelli che a lui vennero nella notte dei tempi fissati da Dio, che Cristo riprese perfezionandoli e che la Chiesa ripropose ancora alla nostra attenzione? E quali fatti storici sono più pregni di insegnamento di quelli che dimostrano per i vari periodi come l'uo-

mo si sia comportato nei confronti di detti principî sia che egli li abbia fatti propri, sia invece che egli li abbia rifiutati?

Ecco perchè mi sembra che il considerare in breve sintesi quello che è indubbiamente un principio immutabile: *l'uomo per vivere deve lavorare*, il considerarlo alla luce della dottrina cristiana quale essa si è venuta sviluppando nei secoli, e il constatare se e come l'uomo abbia detto principio accolto, mi sembra, ripeto, che il considerare tutto ciò possa essere per noi di notevole utilità, offrendoci spunti di meditazione quanto mai carichi di insegnamento. Naturalmente, come per qualsiasi aspetto della dottrina cristiana, anche la concezione del « lavoro » appare particolarmente evidente nel suo valore innovativo e nella sua pratica efficacia sia su un piano spirituale che su un piano materiale, qualora essa venga raffrontata con la concezione propria di tutto il mondo antico.

In effetti, anche all'epoca stessa in cui Cristo iniziò la sua predicazione il lavoro manuale era considerato un fatto vile, come tale era disprezzato e da esso si cercava di rifuggire in ogni modo.

A parte il fenomeno della schiavitù — che si presenta come a sè stante in quanto quello di schiavo era un vero e proprio *status* giuridico, fenomeno che, però, a partire dal VI secolo a. C. subisce una evoluzione che reca con sè un notevole peggioramento delle condizioni di vita degli schiavi stessi —, lo stesso lavoro libero man mano che ci si avvicina al periodo dell'Impero entra in una grave crisi. Le cause sono molte, nè è qui possibile ricordarle. Certo è che ogni manifestazione dell'attività lavorativa non aveva, nel mondo antico in cui entro poco tempo avrebbe fatto ingresso il Cristianesimo, alcun valore.

Meglio che qualsiasi nostra descrizione, valgono a puntualizzare questo fatto le espressioni proprie di alcuni uomini rappresentativi del mondo antico: « Non vi ha uomo bennato — scrive Plutarco — che avendo visto lo Zeus di Pisa e la Era di Argo concepisca il desiderio di essere Fidia o Policleto. Noi — egli aggiunge — ammiriamo la bellezza della tinta data alla porpora, ma consideriamo il tintore come un vile artefice ».

« Se tu ti farai scultore — scrive Luciano — non sarai che un manovale. Quando sarai divenuto un Fidia, un Policleto, quando avrai fatto mille capolavori, tutti onoreranno l'arte tua, ma fra tutti gli ammiratori non ci sarà uno solo che abbia buon senso il quale desideri somigliarti poichè per quanto abile, tu sarai sem-

pre un artefice, un vile operaio, un uomo che vive del lavoro delle sue mani ».

Il fatto è che se l'opinione pubblica è abbastanza favorevole nei confronti del lavoro agricolo, tanto che Cicerone loda i genitori i quali educano i propri figli all'arte dell'agricoltura, essa è nettamente contraria al lavoro artigiano. Gli artigiani romani costituivano infatti la plebaglia del foro, la *faex urbana*, come la chiama Cicerone. E questo marchio rimane anche se l'artiere si eleva a grande potenza. Tipico è infatti l'atteggiamento di Livio che rinfaccia al Capitano di Canne, il Console Terenzio Varrone, di essere discendente da una famiglia di macellai.

Con tutto ciò si spiega agevolmente l'aumento notevolissimo di coloro che, pur mancando del necessario per vivere, non intendevano lavorare proprio per non essere disonorati dal lavoro. Pare, infatti, che nella Roma Imperiale ben 300.000 persone vivessero alle spalle dello Stato oppure andassero ad ingrossare la schiera dei parassiti di cui i *patrones* potevano valersi in ogni eventualità.

Se il disprezzo per il lavoro è fenomeno che assume un carattere eccezionale nel mondo romano in relazione ad un processo di generale decadenza, spirituale non meno che materiale, di cui esso soffre, non è però assente anche in altri settori del mondo antico. Forse l'unica eccezione la troviamo nella posizione dei Sofisti in Grecia e poi degli Stoici — i quali ebbero anche a Roma dei continuatori — che in effetti costituiscono la sola voce che, nel mondo pagano, abbia proclamato l'uguaglianza degli uomini contro i privilegi sociali e le caste consacrate nel diritto positivo dello Stato antico. E in proposito può essere interessante ricordare, per l'altissima umanità che l'ispira, un interrogativo di Seneca veramente sintomatico: « non pensi tu che colui che tu chiami tuo schiavo trae la sua origine da una stessa semente, che egli gode dello stesso cielo, che egli respira la stessa aria, che egli vive e muore come te? tu puoi vederlo libero allo stesso modo che egli può vederti schiavo... ». Come pure, sempre in tema di schiavitù, non possiamo dimenticare l'esempio rivoluzionario — già però proprio di un periodo in cui si avvertiva il fremito liberatore contenuto nel messaggio divino — costituito dalla consuetudine spirituale fra Marco Aurelio imperatore e discepolo e Epiteto, schiavo e maestro.

Ma, a parte questi casi isolati, tutto il mondo antico presenta la triste realtà di una costituzione economico-sociale in cui da un

lato la schiavitù assume dimensioni sempre più vaste e dall'altro il lavoro, proprio perchè spettante per natura solo allo schiavo, è considerato attività indegna dell'uomo.

Ora, entro questo mondo scende ad un certo momento la dottrina di Cristo, dottrina la quale, anche per quanto riguarda il lavoro, è veramente innovatrice. D'altra parte, come è noto, l'insegnamento di Cristo, in materia, non è affidato solo alla sua dottrina, bensì promana anche dalla sua stessa vita. Ricorderemo infatti come Cristo stesso sia lavoratore per 30 anni e che proprio, come tale, Egli giunge a riabilitare e santificare gli strumenti del lavoro. Ricorderemo ancora come Egli scelga tutti i suoi Apostoli in mezzo a lavoratori ed anzi fra i più umili di essi. Ancora non possiamo dimenticare come tutte le parabole e le similitudini portate da Gesù nel corso del suo insegnamento abbiano sempre un riferimento diretto o indiretto all'attività lavorativa, la quale, quindi, ne rimane esaltata; ed anzi vorremmo notare come fra le varie attività lavorative, quelle inerenti all'agricoltura sembrino più presenti alla mente del Maestro, e ciò forse perchè è l'agricoltura quella che vede più concreto e più intenso lo sforzo del lavoratore e quindi la sua stessa fatica, giusta pena per il peccato originale che nelle sue conseguenze su di lui grava e però anche valido mezzo di affinamento spirituale per l'uomo stesso. Ed ecco: le messi abbondanti e gli operai insufficienti, le pecore smarrite che il pastore deve rintracciare, il campo di grano in cui si colgono le spighe per sfamarsi, il seminatore che getta la semente, il granello di senape, il fico maledetto, il padre che assolda i vignaioli nelle varie ore del giorno, l'altro padre che pianta la vigna, ecc.

Dovrebbe con ciò apparire strano — se evidentemente non conoscessimo i motivi di fondo di tale interpretazione — il constatare come tale eccelsa riabilitazione del lavoro umano non sia stata affatto presa in considerazione dagli storici e dai sociologi marxisti, i quali invece vedono nell'ascesa cristiana una condanna dell'attività economica e lavorativa. Ma contro tale inesatta interpretazione stanno alcuni episodi contenuti nel Vangelo di inequivocabile significato, a cominciare dalle parabole dei talenti e delle mine il cui contenuto (*Matteo XXV, 14-30* e *Luca XIX, 12-27*) è ben lontano dal prospettare, come ideale, una vita attenuata ed inoperosa.

Le profonde idee contenute nel Vangelo sono assimilate dagli Apostoli e Discepoli di Cristo. Anzitutto da Paolo che le inquadra in una completa dottrina (*II ai Tessalonicesi*, III, 6-10). Dopo aver invitato i fedeli di Tessalonica a fuggire da quanti non vivano del proprio lavoro, l'Apostolo ricorda le sue stesse fatiche manuali, volontariamente affrontate perchè sia a tutti chiaro il precetto della necessità del lavoro. E in tale occasione viene dall'Apostolo di tutte le genti pronunciato il celebre aforisma: *chi non vuole lavorare non mangi*. Voce profetica che avrà una gran fortuna nella storia del pensiero sociale, perchè per la prima volta con estrema chiarezza il diritto alla vita viene legato alla volontà di lavoro, restando per ciò stesso bollate tutte le forme di speculazione e di sfruttamento dell'uomo verso il suo simile.

Nessun diverso grado di dignità attribuisce il Vangelo, come è noto, alle varie attività lavorative esercitate dagli uomini. Ed infatti S. Paolo quando scrive ai fedeli di Corinto (*I ai Corinti* IX, 1-14), rivendicando agli Apostoli della Buona Novella il diritto di vivere del loro ministero, proclama senza eccezioni il diritto dei lavoratori del braccio e della mente a trarre i mezzi di vita dalla rispettiva attività. Illeciti sono considerati, naturalmente, quei redditi che provengono da un lavoro improduttivo, come i guadagni assicurati ai suoi padroni dalla serva indemoniata di Filippi, che esercitava il mestiere dell'indovina (*Atti degli Apostoli* XVI, 16-24) ed i lucri dell'orefice Demetrio e della corporazione dei fabbricatori di amuleti della dea Diana, coalizzati contro Paolo per avere egli asserito « che quelli che si fan colle mani non sono dei » (*Ibidem*. XIX, 23-40), episodi tutti, questi, che da un lato confermano il carattere moralizzatore del messaggio cristiano e dall'altro ribadiscono il concetto che il lavoro acquista la sua legittimità attraverso esercizi socialmente fecondi.

Ma la dottrina evangelica, come quella degli Apostoli, non si limita alla esaltazione del lavoro. Essa infatti si occupa anche del problema del compenso che da tale lavoro deve, secondo giustizia, derivare.

« L'operaio merita il suo nutrimento » scrive Matteo (X, 10), mentre Luca (X, 7) precisa che « l'operaio ha diritto alla sua mercede ». Tali affermazioni ribadiscono chiaramente il diritto del lavoratore al salario, contro l'ingiustizia del mondo antico che non lo aveva mai riconosciuto allo schiavo.

Ma il Vangelo procede oltre in questa delicata e scottante questione, poichè, senza contraddire ai più generali principî, sancisce che la remunerazione va rapportata alle esigenze di tutti i lavoratori, abbiano o meno la fortuna dell'impiego nella vita economica.

Piena di insegnamento in questo campo è la parabola del padrone della vigna che ingaggia alcuni lavoratori sin dalle prime ore del giorno pattuendo con essi il salario di un denaro. Più tardi egli, uscendo, incontra alcuni braccianti sfaccendati e avvia anche questi alla sua campagna. Anche verso sera questo proprietario, indubbiamente operoso, s'imbatte in alcuni braccianti disoccupati, perchè — si badi, dice esplicitamente il Vangelo — «nessuno li aveva presi a giornata». Terminato il lavoro, tutti furon pagati con un danaro, sia quelli assunti all'ultima ora, sia i primi che avevano sgobbato per tutta la giornata. Questi ultimi si lamentarono per l'indifferenziato trattamento, ma la risposta per il padrone fu molto facile e risolutiva quando osservò che del suo poteva fare quanto credeva e che comunque aveva mantenuto i suoi patti (*Matteo XX, 1-16*). «In tali parole, apparentemente dure, è espresso il principio che il salario è un reddito contrattuale e pertanto è giusto quando siano rispettati i termini equamente pattuiti. E se siffatto criterio può sembrare eccessivamente meccanico e privo di un più profondo senso di giustizia tale impressione appare inesatta quando si osservi che la mercede è corrisposta nella stessa misura anche a coloro che non hanno trovato occupazione, tutti avendo diritto alla sufficienza dei mezzi di vita al di là di ogni legge del mercato del lavoro» (*G. Barbieri, Fonti per la Storia delle dottrine economiche*, 1958, pag. 117, 118).

Sul diritto inalienabile alla mercede scrivono anche gli Apostoli. Anzitutto S. Giacomo il Minore (*Lettera V, 1-6*) quando condanna le ricchezze che spesso sono frutto di speculazioni sul salario dei braccianti. Poi S. Paolo che afferma l'indiscutibile priorità del salario su ogni altro titolo di partecipazione alla distribuzione del reddito: «l'agricoltore che fatica deve essere il primo ad avere la sua parte di frutti» (*II a Timoteo, II, 6*). Così il lavoratore del campo, come tutti coloro che partecipano alla produzione con la propria diretta attività, ha il diritto di precedenza, nella remunerazione, rispetto a tutti gli altri, compreso lo stesso proprietario, giusto il principio che «l'operaio è il proprietario del suo lavoro» (*G. Barbieri, op. cit.*, pag. 118).

Ora è chiaro come questi principî abbiano conferito alla ideologia e alle istituzioni venute dopo di Cristo un carattere di accentuata socialità. Non solo, ma ben si accoppia nella dottrina evangelica la liberazione dallo stato servile proprio dell'antichità con la liberazione dell'umanità realizzata nel campo della vita interiore della persona, ravvivando l'idea di un Dio giusto e remuneratore. « Se persevererete nei miei insegnamenti, sarete veramente miei discepoli e conoscerete la verità e la verità vi farà liberi » (*S. Giovanni*, VIII, 31-32). Ecco la prima libertà d'ordine etico che il Cristo ha svelato agli uomini che completa l'altra: « In verità, in verità vi dico: chi fa il peccato è servo del peccato » (*Ibidem*, VIII, 34). Per tale dottrina liberatoria in senso morale, lo schiavo viene ad acquistare « una libertà ben più preziosa di quella che potrebbe ottenere con l'essere emancipato: ed è divenuto *liberto affrancato di Cristo* al quale solo è debitore di quell'inestimabile beneficio. Per contrario, il Cristiano, chiamato da libero, è divenuto *servo di Cristo* ». Con ciò l'istituto della schiavitù « ruinava dalle fondamenta, e dalle ruine di esso sorgeva un istituto nuovo, la grande famiglia dei liberi servi della giustizia, della rettitudine, della carità » (Talamo, *Il concetto di schiavitù*, pagg. 80-83).

L'insieme di queste concezioni noi ritroviamo negli scritti dei primi Padri della Chiesa. Siamo entro i primi cinque secoli dell'era nuova quando, cioè, i vari gruppi cristiani si diffondono gradualmente e, pur senza sconvolgere l'assetto esteriore della vita sociale del tempo, ne trasformano via via le basi ideologiche.

Non ci è possibile qui nemmeno accennare a quanto le varie opere di Basilio, Crisostomo, Ambrogio, Agostino — per ricordare solo i nomi più famosi — scrissero in merito ai vari problemi connessi con l'attività economica, e che d'altra parte sarebbe quanto mai opportuno conoscere sia per avere una esatta visione della evoluzione che, ad opera della dottrina cristiana, stava avvenendo nella impostazione delle soluzioni dei problemi stessi, sia per meglio comprendere nell'ambito dell'intera concezione quello che era il posto occupato dal lavoro. Ci limitiamo quindi a ricordare come nella *Dottrina dei dodici Apostoli* — che non va oltre la fine del primo secolo — si affronti in modo chiaro il problema del lavoro, che è proclamato un dovere per tutti i cristiani e una condizione di riconoscimento dei neofiti della nuova religione. Infatti, a qual-

che giorno dall'arrivo dell'ospite che intende far parte della Chiesa egli dovrà esercitare la sua arte, se una ne professa, per guadagnarsi il diritto al mantenimento. Se arte non ha, si studi come avviarlo al lavoro « secondo che vi suggerirà la vostra prudenza », perchè « nessuno abbia a vivere fra voi ozioso » (*Dottrina dei dodici Apostoli*, nel volume « *I Padri Apostolici* », p. I, a cura di G. Bosio, Torino 1942, pag. 32). Come si vede chiaramente, siamo su un terreno estremamente concreto, che mostra, cioè, quale impostazione pratica avevano dato le prime Comunità di cristiani al problema economico e, in particolare, a quello del lavoro, impostazione che d'altra parte si fondava direttamente sui precetti evangelici.

Del periodo immediatamente successivo non possiamo dimenticare l'opera dottrinale e pratica di S. Benedetto. Come è noto, il Monastero che egli concepisce e realizza è considerato come una famiglia in cui la proprietà individuale è severamente proibita, ogni membro dovendo tutto attendere dall'abate. Tale severo atteggiamento nei confronti della proprietà svela questa profonda convinzione in Benedetto: ossia che occorre « abbattere — si capisce, solo nell'ambito di questi esemplari di rifacimento etico-sociale quali dovevano essere i Monasteri — tutte le degenerazioni connesse con gli abusi della proprietà e con l'esasperato individualismo per ricondurre gli uomini al senso dell'operosità e del lavoro al di fuori di ogni criterio di privilegio e di ogni aspetto di pigrizia e oziosità » (G. Barbieri, *op. cit.*, pag. 262).

D'altra parte, secondo S. Benedetto, il lavoro è un esercizio anche a vantaggio della collettività. Non si deve infatti dimenticare in quale epoca l'insegnamento del fondatore del Monachesimo d'Occidente veniva diffondendosi. E' l'epoca in cui in seguito alla caduta di quel colossale e, almeno fino ad un certo momento, anche unitario, complesso economico-sociale-politico che fu il mondo romano, i popoli andavano alla ricerca affannosa di nuove istituzioni. Ora, Benedetto « integra e sviluppa l'ideale del lavoro, precisandolo e concretandolo in una efficiente fatica cui ciascuno lega il diritto alla vita, proprio secondo lo spirito sociale più volte richiamato dai primi passi del Cristianesimo ».

Il dovere del lavoro espresso dalla *Regola benedettina*, se obbliga tutti i monaci, qualunque era la loro origine, plebea o servile, non deve costituire uno sforzo indiscriminato. Benedetto è

romano e cristiano e pertanto « riattinge alla tradizione ed al nuovo credo religioso gli elementi migliori fondando la grande famiglia del *Monastero* in cui è legge prevalente la mutua comprensione e l'umana solidarietà ». Perciò « il lavoro viene strutturato e pensato in rapporto alle varie attitudini e alle condizioni di salute dei singoli monaci garantendo un apporto di tutti alla vita della Comunità ».

Interessante da ultimo rilevare, soprattutto per il cristiano odierno, come in tutte le norme della Regola non venga prospettato un ideale di vita riservato a degli eletti, in quanto ogni uomo vi può trovare la guida per la sua vita cristiana. Giustamente quindi venne scritto che per S. Benedetto il « monaco non è che un cristiano il quale accetta il Vangelo in tutto il suo sviluppo ».

Là dove, però, la concezione cristiana del lavoro ed il conseguente insegnamento pratico della Chiesa assumono una importanza veramente notevole è durante il periodo del cosiddetto rinnovamento economico medievale che, partendo dal XII-XIII secolo, giunge fino a tutto il XV.

E' evidente, infatti, come il rapido svilupparsi delle varie attività produttive nonché dei traffici, ponesse con una certa frequenza sul tappeto il problema della revisione, da un punto di vista della morale cristiana, di ogni azione dell'uomo in campo economico ed è quindi pure chiaro che in questa valutazione e giudizio il lavoro mantenesse sempre il posto preminente.

In questo periodo il pensiero e l'insegnamento della Chiesa sono rappresentati soprattutto dagli Scolastici facenti capo a San Tommaso d'Aquino. Ma già prima di lui troviamo S. Bernardo da Chiaravalle che di ricchezza, di lavoro e di salari parla nei suoi sermoni, mentre dopo di lui troviamo S. Bernardino da Siena con le sue prediche volgari, S. Caterina da Siena con le sue lettere, S. Antonino Arcivescovo di Firenze con la sua *Somma*, senza contare che anche diversi laici in « Lettere » e « Ricordanze » trattano del problema economico nei suoi vari aspetti e ne trattano sulla linea della genuina concezione cristiana.

Ora, non potendo qui, nemmeno per sommi capi, esporre tutta la dottrina economica medievale, ci limiteremo a ricordare quanto di essa ha attinenza col nostro specifico argomento, cioè col lavoro. Per quanto riguarda quest'ultimo, appare chiaro da tutti gli scritti degli uomini del Medio Evo come il lavoro fosse consi-

derato il mezzo principe per ottenere i beni necessari alla vita dell'uomo non solo, ma anche il mezzo migliore onde detti beni conquistati col lavoro non già allontanassero l'uomo dal suo fine ultimo, cioè la felicità eterna, ma anzi l'aiutassero a tener sempre presente detto fine e, in definitiva, a raggiungerlo.

Diamo solo qualche citazione: S. Francesco nel suo *testamento* dichiarava: i frati « fermamente voglio che lavorino »; S. Bernardo affermava che anche i ricchi hanno il dovere di lavorare. Insomma tutti sono profondamente convinti « che colui che non vuol lavorare è un 'vendicristo' dal quale occorre guardarsi » (Fanfani, *Storia delle dottrine economiche*, pag. 108).

Naturalmente alle affermazioni della preminenza del lavoro nell'ambito dei modi per ottenere i beni, si collega l'insegnamento circa il modo con cui detto lavoro deve essere compiuto, nonchè circa il compenso che per esso deve essere dato.

Infatti, benchè presso i medievali le arti siano distinte in vili e nobili, esse però sono considerate tutte esercitabili, purchè nell'esercizio di esse ognuno si attenga ai principi di liceità e di giustizia. Per quanto riguarda il compenso per l'attività lavorativa S. Tommaso afferma chiaramente che come è atto di giustizia pagare il giusto prezzo, ugualmente è di giustizia ricompensare adeguatamente il lavoro. E poichè anche a quei tempi l'andamento della domanda ed offerta delle forze di lavoro poteva sollecitare una diminuzione di salari, ecco gli scrittori medievali affermare che contro la tendenza del mercato e dell'egoistico interesse, un vero sentimento di carità deve prendere il sopravvento inducendo il datore di lavoro a garantire al lavoratore una retribuzione minima non inferiore alle esigenze di vita sue e della sua famiglia.

L'insegnamento diretto della Chiesa in materia di lavoro se, come si è visto, era quanto mai preciso, non meno preciso e di indubbia efficacia era quello che veniva operato indirettamente attraverso appositi organi e istituzioni. Purtroppo non ci è possibile qui esporre quella che era la concezione e la struttura dello Stato medievale, ma non è difficile ricordare come detto Stato nella sua legislazione e nella sua azione pratica fosse perfettamente intonato ai suddetti criteri sia per quanto riguarda la preminenza del lavoro nei confronti di altre forme di acquisizione dei beni, sia per quanto riguarda il modo con cui il lavoro doveva essere svolto, sia infine per quanto riguarda il compenso di esso.

Nè diverso è l'orientamento che troviamo nelle Corporazioni

d'arti e mestieri, le tipiche organizzazioni di lavoratori dell'età medievale.

Infatti come noi vediamo in esso sempre richiamato il principio della strumentalità dei beni soprattutto in vista di un fine superiore, così vediamo fissato da esso norme precise in merito al modo di svolgere l'attività economica, in merito al compenso che per essa deve essere chiesto, mentre per iniziativa delle Corporazioni stesse troviamo svolte manifestazioni varie sia di carattere assistenziale sia di carattere strettamente religioso, le quali dimostrano come realmente e concretamente nel medioevo tutto il mondo economico si muovesse sulle linee dell'insegnamento della dottrina cristiana, e in particolar modo l'attività lavorativa non solo, come si è visto, venisse ad essere considerata nel suo pieno significato e valore, ma, attraverso opportuni specifici insegnamenti ed orientamenti, garantisse una sufficientemente stabile pace sociale.

L'insegnamento della Chiesa in materia economica e, specificatamente in tema di lavoro, non subisce sosta nemmeno quando, con l'inizio dell'età moderna (XIV-XV secolo), parecchie delle strutture economiche vengono modificandosi e soprattutto vengono modificandosi in guisa tale da rendere ben più difficile agli operatori economici il mantenersi su quelle linee di azione tradizionali che per l'appunto la Chiesa aveva sempre propugnato ed ancora propugnava.

Le grandi scoperte geografiche, il mutarsi delle strutture di alcune attività produttive dalla forma artigianale in una forma più specificatamente capitalistica, il formarsi delle Signorie e dei Principati che svolgono una politica di espansione; questi ed altri fenomeni è chiaro come alterino notevolmente l'ambiente in cui l'insegnamento della Chiesa si svolge e lo rendano spesso poco proclive ad accogliere l'insegnamento stesso, non solo, ma lo sollecitino a mutare addirittura la propria mentalità sostituendo a quella propria del Medioevo — che considerava l'attività economica quale strumento non solo per ottenere i beni, ma per raggiungere la vita eterna — una mentalità puramente economicistica in base alla quale i beni non hanno che una sola funzione: quella di soddisfare i bisogni.

Ora, nell'ambito della mentalità che si viene creando è chiaro come anche il lavoro, caposaldo dell'attività economica secondo la

dottrina e la prassi medievale, vada, nell'età moderna, perdendo di molto tale posizione di centralità, venendo in essa sostituito da altre forme più lucrose e più comode, ma non sempre lineari e soprattutto non sempre ugualmente efficaci sul piano spirituale. Nè questo mutamento di mentalità manca di riflessi sul terreno concreto sia della organizzazione dei lavoratori che delle loro stesse condizioni. Infatti per quanto riguarda il primo aspetto è indubbio come le Corporazioni di arti e mestieri, proprio a partire da questa epoca, inizino la loro decadenza, fatto questo non contraddetto ed anzi suffragato dalle posizioni di privilegio che man mano cercano di assicurarsi, e dalla circostanza di essere divenute gradualmente degli strumenti nelle mani dello Stato; mentre per quanto riguarda il secondo aspetto — le condizioni dei lavoratori — a parte il fenomeno di fondo consistente nella trasformazione di buona parte di essi da artigiani, cioè lavoratori indipendenti, in salariati, cioè lavoratori dipendenti, è indubbio che dette condizioni peggiorano sia in termini di salari sia in termini di orari di lavoro, mentre — e ciò vale in particolar modo per il nostro Paese in conseguenza di altre circostanze che ora non ci è possibile nemmeno enumerare — già schiere sempre più numerose di « miserabili » o « vagabondi » come venivano allora chiamati, i disoccupati, cominciano a battere le strade creando per i singoli e per la collettività un nuovo e gravissimo problema.

Ora in questo ambiente, per tanti motivi così difficile, la voce della Chiesa è sempre presente con un insegnamento tempestivo e vivace.

E lo è proprio la Chiesa ufficiale con tutta la vasta legislazione pontificia conciliare e vescovile intorno alla vita economica. Non solo, ma proprio in un'epoca in cui, come dicevamo poc'anzi, si riguarda l'attività economica e in special modo quella lavorativa con un certo disprezzo, ecco la Chiesa la quale nuovamente impone il lavoro sia esso manuale o intellettuale come strumento di salvezza per lo spirito ed unica via per assicurarsi i mezzi di sussistenza.

« Guardati dallo stare in otio, come veleno dell'anima » scrive S. Carlo, che fu una delle figure più significative della Controriforma. E poichè egli, come tutta la Chiesa, concepisce il lavoro anche e soprattutto come un mezzo di evoluzione spirituale, per cui la fatica del campo e quella dell'officina, devono esplicarsi in un'atmosfera sana e cristiana, così ammonisce: « non tenga il mae-

stro di bottega alcun ministro, lavorante o garzone che non sia confessato et comunicato quell'anno nella Pasqua di Resurrezione. Ne meno alcun biastimatore concubinario o altrimenti scandaloso... ecc. ».

Naturalmente non all'unico dovere di espellere dall'officina il disonesto o il frequentatore di taverne è tenuto il maestro di bottega; infatti è ben chiaro l'ammonimento a lui rivolto dal Cardinale Ambrosiano: « tratti i suoi ministri garzoni et lavoranti con carità et paghi ad ognuno la dovuta mercede prontamente a debito tempo ».

Si tratta di semplici cenni che qui poniamo a puro titolo esemplificativo, dato che non ci è possibile dilungarci oltre.

Anche a questo punto non possiamo dimenticare ciò che la Chiesa attuò a favore dei lavoratori in un'epoca che, come si è detto, appare come particolarmente difficile. Qui basterebbe ricordare dei nomi di Santi — e non sono pochi! —; ma anche la carità privata, sollecitata dall'insegnamento della Chiesa non è da meno nel creare ospedali, luoghi di ricovero, istituti di beneficenza e perfino nel promuovere una vera e propria attività industriale onde dar lavoro ai disoccupati, come ne fa esempio il famoso Istituto di S. Michele in Roma. Nè può essere dimenticata la fondazione dei primi Monti di Pietà da parte dei frati francescani, onde ovviare alle gravi conseguenze della usura.

L'avvicinarsi del XVIII e del XIX secolo vede la nascita di nuovi problemi. Essi ruotano tutti intorno alla famosa rivoluzione industriale, all'impiego su vasta scala delle macchine e a tutti gli altri fenomeni tecnico-economici che caratterizzano per l'appunto l'età contemporanea. Ad essi si affiancano, come sempre, delle nuove concezioni economiche che culminano nel noto liberismo che rappresenta l'esaltazione a dismisura delle leggi economiche, l'affermazione della loro assoluta validità e quindi della necessità di un loro libero funzionamento.

Che cosa queste nuove strutture economiche e queste nuove concezioni abbiano determinato nel mondo del lavoro costituisce un fatto tanto vicino a noi da essere sufficientemente noto. Esso può essere sintetizzato in una sola parola: la proletarizzazione dei lavoratori, fenomeno questo che, se trova il suo fondamento in motivi di carattere prevalentemente economico, non è privo di contenuto sociale, morale o religioso e, come tale, interessante diret-

tamente la Chiesa, madre sollecita di tutti i suoi figli, ma particolarmente di quelli più sofferenti.

Ora importa anzitutto rilevare come alla Chiesa si imponesse in primo luogo la necessità di richiamare quelli che erano stati da sempre, cioè dalla Predicazione Evangelica in poi, i suoi insegnamenti in materia economica.

Troppo spesso abbiamo letto ed ancora leggiamo come la Chiesa, di fronte ai nuovi problemi creati dall'economia contemporanea, non sia stata in grado di offrire delle soluzioni tempestive ed attuali per detti problemi. Ora, la Chiesa è depositaria di una dottrina che costituisce norma valevole e necessaria per tutti i tempi. L'osservarla significa creare le basi per l'ordine, l'armonia e il benessere; il non osservarla significa porre le premesse per ottenere tutto l'opposto.

La Chiesa nella situazione propria del XVIII e XIX secolo doveva in primo luogo sollecitare i cristiani, in particolar modo i cristiani operanti in campo economico, a seguire, o per meglio dire, a ritornare a quella che era la dottrina di sempre, quella dottrina che, unica, avrebbe permesso, pur sempre nell'ambito delle nuove strutture economiche — le quali la Chiesa non poteva nè intendeva condannare in quanto in sè e per sè non erano affatto disapprovabili — il mantenimento (o il ritorno) a quella atmosfera di serenità e di collaborazione fra le varie categorie sociali che invece era stata così profondamente turbata e, più in concreto, il ritorno da parte delle categorie più angustiate, cioè i lavoratori, a condizioni di vita umanamente e cristianamente migliori.

La Chiesa, naturalmente, non si fermò a questo punto. Infatti, consapevole quale essa era che, purtroppo, molti cristiani avrebbero continuato malgrado le insistenze dei Pastori a pensare e ad agire in modo più o meno contrario alla sua dottrina, il che avrebbe determinato tutta una serie di tragiche conseguenze, Essa si assume tre altri gruppi di compiti: anzitutto quello di rimediare fin dove possibile a dette tragiche conseguenze, e ciò mediante la grande leva della carità; poi il compito di combattere e rettificare quelle ideologie che intendevano sostituirsi alla ideologia cristiana, ritenendo di poter legittimamente succedere a quest'ultima quasi che questa fosse qualcosa di sorpassato e quindi di inadeguato ai nuovi tempi; in terzo luogo la Chiesa si assunse il compito di incoraggiare tutti gli uomini di buona fede e di buona volontà

e, come è ovvio, soprattutto i cattolici militanti ad operare nel campo sociale suggerendo quegli strumenti che essa riteneva più atti allo scopo, benedicendo le varie iniziative e talvolta dandovi, sia pur solo attraverso l'opera ufficiosa di alcuni sacerdoti, materiale inizio.

Per quanto riguarda il primo gruppo di compiti basti ricordare l'enorme numero di opere di beneficenza fondate dalla Chiesa, sia a mezzo dei suoi Pastori, sia a mezzo degli Ordini Religiosi (taluni dei quali sorti a tale esplicito fine), sia a mezzo di laici su ispirazione della Chiesa.

Per quanto riguarda il secondo gruppo di compiti, è bene tenere presente la condanna effettuata nel 1834 da Papa Gregorio XVI contro gli errori contenuti nella concezione dei cattolici-liberali e in particolar modo contro il suo esponente, il De Lamennais (*Enciclica Singulari vos*), concezione che aveva pur avuto degli aspetti positivi tanto da richiamare su di essa l'attenzione ed a favore di essa la collaborazione di uomini come il Lacordaire e il Montalembert. Non vi è poi bisogno di ricordare, tanto è stata tempestiva circostanziata e continuativa, l'opera di ammaestramento della Chiesa e in particolar modo dei Pontefici nei confronti della concezione marxista e delle sue varie applicazioni sul piano politico ed economico.

Per ciò che concerne, infine, l'opera di sollecitazione o di suggerimento da parte della Chiesa ai cattolici militanti onde questi avessero a creare iniziative atte ad affrontare i vari problemi sociali, basterebbe ricordare tutta l'attività svolta, spesso anche direttamente, da Vescovi e Sacerdoti a favore delle organizzazioni mutualistiche, delle cooperative, delle casse rurali, ecc., mentre troviamo che sempre di esse parla lo stesso Sommo Pontefice e ne parla quali istituzioni sommamente benemerite della Chiesa e sicura garanzia per la conservazione di uno spirito cristiano.

Naturalmente nell'ambito del suo vasto insegnamento i problemi del lavoro avevano sempre per la Chiesa una posizione di primo piano. L'avevano anzitutto secondo la linea tradizionale: il lavoro quale mezzo preminente nel quadro dell'attività economica, il lavoro quale mezzo di sviluppo della persona umana e quale mezzo di santificazione, il modo migliore per esplicare l'attività lavorativa, il giusto compenso del lavoro, ecc. Ecco infatti gli argomenti che noi troviamo di volta in volta trattati sia dalla

Chiesa ufficiale e in particolar modo dai Sommi Pontefici, sia da Sacerdoti studiosi, o laici militanti.

Ci limitiamo, per insufficienza di spazio, ad accennare al gruppo di studiosi e di uomini di azione che costituiscono la schiera dei *cristiano-sociali* e che d'altra parte è la più cospicua e meglio operante delle varie correnti di pensiero generate dai cattolici in materia sociale a partire dai primi anni del XIX secolo.

Il capo di questo eletto e pur numeroso gruppo di uomini è un Sacerdote, Mons. Ketteler, Vescovo di Magonza. Ora, proprio il Ketteler troviamo particolarmente sensibile ai problemi del lavoro quali si presentano nella nuova epoca. La sua opera *«La questione operaia e il cristianesimo»* ne fa un quadro completo e tenta anche di darne una adeguata soluzione, soluzione che egli vede impostata, fra le altre, anche sulla seguente base che denota, dati i tempi, una certa originalità: la creazione di associazioni di produzione con i mezzi e con le risorse di cui il Cristianesimo può disporre.

D'altra parte Mons. Ketteler, sempre nella stessa opera, parla ampiamente delle giuste rivendicazioni degli operai del suo tempo e le enumera, così come ne tratta anche altrove, dato che, in ultima analisi, è l'argomento che egli riconosce come il più importante in quel momento. Non per nulla venne affermato che lo stesso Leone XIII nella preparazione della sua famosa Enciclica *«Rerum Novarum»* si ispirò alle concezioni del Ketteler tanto che, parlando un giorno con lo svizzero Decourtins fondatore della Unione di Friburgo, il venerando Pontefice ebbe a dire: «Ketteler è stato il mio grande predecessore».

A fianco del Ketteler può essere opportuno ricordare un altro sacerdote tedesco, il Kolping. Qui siamo di fronte non tanto ad uno studioso quanto ad un organizzatore. Sono di sua iniziativa infatti quelle *Gesellvereine* o Unioni dei lavoratori che a loro volta generarono altre iniziative operaie a ispirazione cristiana, mentre diedero alla stessa organizzazione sindacale uomini di primo piano.

Ancora sui problemi del lavoro e su una soluzione di essi alla luce della sociologia cristiana e sempre sulla scia del Ketteler ritorna in Austria Carlo von Vogelzang, ed a lui si affiancano numerosi discepoli.

In Francia tre grandi nomi emergono durante l'ultimo quarto del secolo XIX e i primi anni del XX; sono: Leone Harmell indu-

striale, studioso di problemi sociali, soprattutto riguardanti il lavoro, ma anche iniziatore di opere sociali veramente ardite (basti ricordare: i Segretariati del Popolo, i Circoli cristiani di studi sociali, i Congressi operai, i Pellegrinaggi della Francia lavoratrice a Roma); Renato de la Tour du Pin, egli pure scrittore e poi anche fondatore del primo sindacato agricolo in Francia; Alberto de Mun, studioso ma anche iniziatore dell'opera dei Circoli Cattolici di operai.

Come si vede chiaramente, questi ultimi nomi sono nomi di laici che ben si alternano agli uomini di Chiesa. In fondo sono uomini che fanno parte della Chiesa militante e che ben meritano di essa. Infatti in Svizzera troviamo a fianco del letterato e politico Decourtins, un Cardinale, il Mermillod che, unitamente a molti altri studiosi e uomini di azione fonderanno nel 1884 la famosa Unione di Friburgo, fra le cui tesi quelle riguardanti il lavoro ed il salario sono di una estrema attualità.

Anche in Inghilterra la collaborazione fra uomini di Chiesa e laici in campo sociale è quanto mai stretta; così a fianco di un Cardinal Manning — noto, fra l'altro, per avere intensamente collaborato alla soluzione dei problemi che affliggevano la cospicua categoria dei lavoratori portuali — troviamo dei laici; in Belgio accanto ad un Padre Van Caloen fondatore dell'Oeuvre des Xaveriens, all'Abbé Struyf, a Mons. Doutreloux organizzatore dei Congressi delle Opere Sociali che dà vita alla cosiddetta Scuola di Liegi ed a parecchi altri uomini di Chiesa, troviamo un Jean Moeller e un Ducpetiaux organizzatori dell'Assemblea Generale dei Cattolici a Malines, un Clement Bivost, un Eugenio de Caraman Chimay, un Moretus de Theux, tutti Presidenti della Federazione della Società Operaia Cattolica Belga. Infine in Italia accanto a un Padre Taparelli d'Azeglio, uomo di studio, e a un S. Giovanni Bosco uomo prevalentemente di azione, troviamo un Giuseppe Toniolo.

Si è detto più sopra che l'opera del Ketteler contribuì alla redazione della famosa Enciclica «*Rerum Novarum*». In realtà l'intenso lavoro dei cattolici in tutto il mondo e soprattutto di quei Paesi ove circostanze particolarmente favorevoli avevano favorito studi ed esperienze, costituì la indubbia base per quel fondamentale ammaestramento che la Chiesa ufficiale avrebbe indirizzato al mondo, aprendo con ciò un'altra pagina della storia della Chiesa stessa anche sul piano della dottrina sociale e delle correlative realizzazioni pratiche. Non rientra nei limiti che mi sono posto

nell'ambito del presente studio considerare tale nuovo periodo; ma non si è d'altra parte voluto trascurare di mettere in evidenza, anche per la nostra epoca, smentendo con ciò credenze piuttosto diffuse anche fra i cattolici, la perenne continuità dell'insegnamento della Chiesa docente in materia sociale come in tutti gli altri campi e la non minore continuità della Chiesa militante cioè dei cattolici laici particolarmente a ciò preparati nel raccogliere detto insegnamento, nell'elaborarlo, e nel calarlo nella pratica della vita quotidiana di tutti gli uomini, e fra questo, come si è rilevato, in modo particolare, nella pratica della vita quotidiana e dei problemi ad essa connessi di tutto il mondo lavoratore.

Il prendere atto di ciò credo sia doveroso per ogni persona onesta e leale, così come credo sia doveroso che ogni cristiano il quale voglia essere degno di questo nome e, come tale, consapevole dell'urgenza di certi odierni problemi, abbia a dare il suo contributo alla ricostruzione della Città di Dio.

Cagliari - Università.

GIUSEPPE MIRA

VALORE ASSOLUTO E VALORI RELATIVI IL CONTENUTO DELL'INTUIZIONE MISTICA

La conoscenza in genere, come ogni tipo di conoscere in particolare, può essere analizzata sotto due diversi aspetti: quello soggettivo e quello oggettivo. Nel primo caso, il dinamismo conoscitivo viene sottoposto ad una diagnosi che si limita propriamente alla sua struttura gnoseologica e psicologica: la conoscenza viene esaminata in quanto attività. Nel secondo caso, invece, è preso in considerazione piuttosto il contenuto raggiunto da un determinato atto conoscitivo. Due aspetti diversi e però convergenti, poichè, essendo soggetto e oggetto in relazione di reciproca determinazione, l'analisi dell'attività conoscitiva porta necessariamente a quella del suo contenuto e viceversa.

Il nostro particolare interesse nel presente lavoro riguarda il contenuto della conoscenza mistica. E possiamo enunziare nei seguenti termini il tema che intendiamo svolgere: se il mistico è colui che di Dio e delle realtà divine ha una esperienza eminentemente affettiva, quali sono le caratteristiche in cui tali realtà a lui si rivelano? Quale è l'*objectum formale* della conoscenza che il mistico ha del soprannaturale?

Tutto ciò che implica la struttura gnoseologica di tale conoscenza è da noi presupposto. In che cosa consista e come si contraddistingua la conoscenza che il mistico ha del divino, è stato da noi detto altrove (1). Qui non possiamo fare altro che riportare le principali conclusioni ivi raggiunte, quali premesse, a loro volta, di quanto diremo nel presente articolo.

La conoscenza mistica o « sapienza mistica » è, per l'Aquinate, essenzialmente una *cognitio affectiva* in quanto si ha nell'amore; nell'amore soprannaturale che è la carità. Una tale conoscenza si contraddistingue dalla *cognitio speculativa* in quanto, a differenza di quest'ultima, ha quale *medium cognitionis* l'amore invece della specie intelligibile. In virtù di questo principio for-

(1) *La conoscenza affettiva nel pensiero di S. Tommaso*, in *Sapienza* 12 (1959), pp. 237-271.

male di conoscenza, il mistico attinge il divino non tanto per un processo «razionale», implicito anche nell'atto di fede (*Summ. Theol.* I-II, 68, 2), quanto in un atto immediato e intuitivo, appunto perchè l'amore coglie l'oggetto amato nella sua concretezza e totalità. Pervasa e come permeata dalla carità, l'anima del mistico percepisce l'Assoluto in una *intuizione mistica*, per il suo carattere «affettivo», da una parte non raggiunge la «visione» della Divinità (l'intuizione mistica non è una intuizione speculativa), dall'altra importa tutta la virtualità e tendenza implicite nel dinamismo dell'amore.

L'intuizione affettiva, quale atto conoscitivo essenzialmente caratterizzato dall'amore, coglie l'oggetto non tanto nella sua struttura ontologica, quanto piuttosto in una prospettiva di valutazione: nel suo essere-valore. Ed è, anzi, mediante questa valutazione che in un conoscere affettivo vengono scoperte le dimensioni ontologiche dell'oggetto amato: l'essere si rivela, per così dire, nel valore.

Analogicamente si dovrà affermare che nell'esperienza mistica Dio e le cose divine si rivelano come valori: Dio, quale Valore Assoluto; le cose, quali valori relativi. Questa caratteristica, che contraddistingue il contenuto dell'intuizione mistica e dell'intuizione affettiva in genere, proviene dalla particolare struttura del conoscere affettivo quale *sintesi* di conoscenza e amore.

Se per *valore* s'intende il punto di convergenza dell'attività conoscitiva e affettiva di un soggetto razionale, tale espressione ha il suo equivalente in quella di *ratio boni* della Scolastica. E possiamo senz'altro affermare che l'espressione *ratio boni* è la migliore definizione del concetto di valore: il *valore non* è altro che la *ratio bonitatis* di una determinata realtà.

Ciò posto, il termine *valore* servirà ottimamente ad esprimere e identificare l'*objectum formale* di quell'atto conoscitivo che è l'intuizione affettiva. Nell'intuizione affettiva infatti di una realtà vien colta sia la *ratio*, in virtù dell'intelletto, sia la *bonitas*, in virtù della volontà. Anzi, perchè sintesi di conoscenza e amore, l'intuizione affettiva giunge là dove un essere rivela la sua *ratio* (fondamento e contenuto) di sè stesso proprio in quanto *bonum*. E se le diverse modalità del linguaggio, quali le forme grammaticali, sono espressioni dell'articolazione del pensiero, dobbiamo dire che il concetto di valore viene ad esser definito dalla relazione tra *ratio* e *bonum* posta dal caso genitivo di quest'ultimo.

Secondo l'Aquinate l'apprensione dei valori è pienamente giustificata dal porre, tra le diverse modalità del conoscere umano, quell'atto conoscitivo che è l'intuizione affettiva. Così facendo san Tommaso sembra escludere, da una parte, quella terza facoltà, o momento apprensivo, postulata nella filosofia moderna (per esempio, M. Scheler, esponente tra i primi della teorica dei valori col suo *Fühlen von Etwas*); dall'altra, rigetta la dottrina dell'*amor ipse intellectus est* (dottrina proveniente da Dionigi Areopagita e promossa dai teologi-mistici medievali, in particolar modo da Guglielmo di St-Thierry). Nel pensiero tomista intellesione e amore sono due attività irriducibili, per lo meno *formaliter loquendo*.

Questo però non impedisce all'Aquinate di spiegare l'esperienza affettiva in genere e quella mistica in particolare come attività spirituale che implica al medesimo tempo amore e conoscenza, sì da poter parlare di un'apprensione della realtà in cui l'amore, quale *medium cognitionis*, determini l'intellesione e l'intelligibilità dell'oggetto conosciuto.

Per *medium cognitionis* s'intende non soltanto il principio specificativo di una conoscenza, ma altresì ciò che ne determina il contenuto. La realtà che l'intelletto attinge è quella che il *medium* rappresenta e contiene in se stesso, come la conclusione del sillogismo in tanto è affermata in quanto il soggetto e il predicato sono unificati e perciò contenuti nel termine medio. Ora, essendo l'amore il *medium* dell'intuizione affettiva, il contenuto oggettivo di tale intuizione sarà tutto ciò che della realtà l'amore preannuncia in se stesso. L'amore per conseguenza è principio formale di conoscenza sia come *medium subjectivum*, in quanto l'intelletto conosce l'oggetto in virtù dell'amore; sia come *medium objectivum*, in quanto l'amore stesso diventa l'intelligibilità stessa dell'oggetto.

Per rispondere perciò adeguatamente al quesito propostoci, dobbiamo premettere una breve analisi della struttura dell'amore nel suo duplice aspetto di *amor concupiscentiae* e *amor amicitiae*.

Studiare la struttura dell'amore vuol dire ricercare quale rapporto o quali rapporti implica la relazione del dinamismo che congiunge il soggetto amante all'oggetto amato. Vi è in effetti un duplice rapporto in cui questa relazione di dinamismo si realizza: duplicità che ha la sua ragione ultima non nel soggetto ma nella diversa natura dell'oggetto.

L'*amor concupiscentiae* e l'*amor amicitiae*, benchè distinti l'uno dall'altro, si completano vicendevolmente nel senso che il primo è destinato al secondo. Questa duplicità di amori viene espressa nella sua distinzione e interconnessione nella formula: « *Amor est velle alicui bonum* ». Il pronome *alicui* si riferisce alla *persona amata*, che è il termine dell'*amor amicitiae*; e il sostantivo *bonum* si riferisce alla *cosa* in quanto realtà voluta e desiderata, in ordine all'amato e divenuta perciò termine dell'*amor concupiscentiae*. Di modo che l'amore di amicizia, terminante in una *persona*, implica l'amore di concupiscenza della *cosa* vista e voluta dall'amante quale bene per l'amato. L'oggetto dunque in cui termina l'amore è duplice, nel senso che si estende, in rapporto di continuità dalla *cosa*, realtà in funzione di piacere o utilità, alla *persona*, essere sussistente o intelligente (2).

Secondo S. Tommaso ciò che costituisce l'origine e il fondamento dell'amore di amicizia è la relazione ontologica di simili-

(2) « Sicut Philosophus dicit in II *Rhetoric.*, *amare est velle alicui bonum* [Γ'Εστω δὴ τὸ φιλεῖν τὸ βούλεσθαι τινι ἃ οἶεται ἀγαθὰ: c. 4, 1380 b 34]. Sic ergo motus amoris in duo tendit: scilicet in bonum quod quis vult alicui, vel sibi vel alio; et in illud cui vult bonum. Ad illud ergo bonum quod quis vult alteri, habetur amor concupiscentiae: ad illud autem cui aliquis vult bonum, habetur amor amicitiae ». *Summ. Theol.* I-II, 26. 4; (cf. I. 20. 1. 3m). Tale rapporto di continuità (cf. P. Roussetot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age*, Münster 1908, p. 13), che va dalla cosa amata alla persona amata (la cosa amata in funzione della persona amata), costituisce il fondamento ontologico della divisione analogica (« secundum prius et posterius », cf. *Summ. Theol.* 4-II. 61. 1, 1m; I *Sent.*, dist. 19, q. 5, a. 2, ad 1m: il terzo tipo di analogia —; In XII *Metaphys.*, lib. IV [Met. gamma 2. 1003a33-b13] lec. I, nn. 539 e 542 dell'ed. Cathala, Torino 1935) dell'amore in *amor concupiscentiae* e *amor amicitiae* (cf. L.-B. Geiger, *Le problème de l'amour chez Saint Thomas d'Aquin*, Montréal-Parigi 1952, pp. 56-67; e G. Gillemann, *Il primato della carità in teologia morale*, tr. it. Brescia 1959, pp. 126-139), che viene affermata nella frase che segue immediatamente al passo citato: « Hanc autem divisio est secundum prius et posterius, nam id quod amat amor amicitiae, simpliciter et per se amatur: quod autem amatur amor concupiscentiae, non simpliciter et secundum se amatur, sed amatur alteri » (espressione, quest'ultima, che traduce e sviluppa l'ἐκείνου ἕνεκα, che segue immediatamente al passo aristotelico sopra citato). Questa analogia dell'amore (cf. *Summ. Theol.* I. 60. 3 e In *De divinis nominibus*, c. IV, lec. IX, nn. 404-406, ed. Pera, Torino 1950) porterà all'intuizione affettiva dell'analogia dei valori e soprattutto alla distinzione tra *valore-di-cosa* e *valore-di-persona*, di cui si parlerà nel corso dell'articolo. Abbiamo citato In *De div. nom.*, c. IV, lec. IX (cf. anche lec. X, n. 428), perchè ivi l'Aquinate fonda la distinzione analogica dell'amore in *amor amicitiae* e *amor concupiscentiae* sulla distinzione dell'essere in *id quod est per se* e *id quod est per accidens* (ib. n. 405), appunto perchè « bonum dupliciter dicitur, sicut et ens » (ib. n. 404). Aristotele viene così introdotto in questo commento (ib. nn. 404-405), sia per l'originale e antiparmenidea distinzione dell'essere (come è noto, la distinzione *ens per se* - *ens per accidens* è posta, per lo meno in questa terminologia, da Aristotele: cf. *Phys.* I, c. 8: 191b10sq); sia per l'esplicito accostamento fatto dall'Aquinate del testo di Dionigi (MG. III: 708a6-14; ed. Pera nn. 156-7) con quello dell'*Etica Nicom.*, VIII, c. 2: 1155b29-31. Vedi L.-B. Gillon, *Genèse psychologique de la théorie thomiste de l'amour*, in *Revue Thomiste* XLVI (1946) pp. 322-29.

tudine tra due esseri sussistenti e conoscitivi. Formalmente l'amore di amicizia consiste in questa medesima relazione di similitudine nell'ordine dell'essere, duplicatosi nell'ordine dell'agire: una relazione che da ontologica diventa dinamica. Ciò avviene in quanto ogni essere in virtù della propria forma tende verso il pieno sviluppo di se stesso, il suo completo perfezionamento. E per conseguenza due esseri simili in natura tendono per ciò stesso verso un medesimo termine, un perfezionamento di se stesso avente le stesse esigenze e la stessa struttura interna. Ciò che importa, in definitiva, un tendere dell'uno verso l'altro in quanto, aventi un medesimo punto di direzione, si determinerà tra loro un incontro di attività. Quando questo incontro, realizzato in virtù di due tendenze convergenti l'una verso l'altra, diventa cosciente e consapevole, si ha l'amor di amicizia. Duplice è dunque l'elemento che questo amore implica: *primo*, l'incontro di tendenza e attività fra due esseri; *secondo*, questo incontro divenuto cosciente e consapevole in ambedue le parti coinvolte (3).

Molte sono le espressioni con cui l'Aquinate cerca di spiegare in che cosa consiste il dinamismo dell'amore in genere, e dell'amore di amicizia in particolare. Ne sceglieremo due, una più significativa dell'altra.

L'amore, egli afferma, è « unio per coaptationem » (4). L'amore è anzitutto *unione*, perchè incontro e compenetrazione di due esseri, realizzata in una reciproca *coaptatio*. Quest'ultima parola esprime la disposizione interna di tutta la struttura psicologica di un essere in tendenza verso un determinato oggetto. Indica per-

(3) « Similitudo, proprie loquendo est causa amoris. Sed considerandum est quod similitudo inter aliqua potest attendi dupliciter. Uno modo ex hoc quod utrumque habet idem in actu... Alio modo, ex hoc quod unum habet in potentia et in quadam inclinatione illud quod aliud habet in actu... secundum quod potentia habet similitudinem ad actum ipsum: nam in ipsa potentia quodammodo est actus. Primus ergo similitudinis modus causat amorem amicitiae, seu benevolentiae. Ex hoc enim quod aliqui duo sunt similes, quasi habentes unam formam, sunt quodammodo unum in forma illa... Et ideo affectus unius tendit in alterum, sicut in unum sibi; et vult ei bonum sicut et sibi. Sed secundus modus similitudinis causat amorem concupiscentiae, vel amicitiam utilis seu delectabilis ». *Summ. Theol.* I-II. 27. 3 (cf. lo studio, su questo articolo, di H.D. Simonin, *Autour de la solution thomiste du problème de l'amour*, Parigi 1932, pp. 246-70); « Amoris est ad unionem movere » *Contra Gentiles* I, c. 91. Per l'altro elemento (il secondo) richiesto per l'amicizia cf. *In X Ethic.*, L. VIII [c. 2: 1155b34-1156a5], lec. 2, n. 1560, ed. Pirodda, Torino 1934.

(4) « Quaedam unio est essentialiter amor. Et haec est unio secundum *coaptationem affectus*... » *Summ. Theol.* I-II. 28. 1, 2m. « Amor significat *coaptationem* quandam appetitivae virtutis ad aliquid bonum... » *Im.* 5. « ... *Coaptatio* appetitus sensitivi, vel voluntatis ad aliquod bonum, id est ipsa complacentia boni, dicitur amor sensitivus vel intellectivus seu rationalis ». *Ib.* 26. 1.

ciò il convergere di tutta la propria attività esterna e soprattutto interna verso un medesimo centro di gravità. Il suo contrario consisterebbe in una dispersione di forze dirette verso una molteplicità di scopi.

L'amore è ancora una « unio per complacentiam » (5). Questa seconda espressione significa qualcosa di più della prima. Non indica solamente il convergere di tutto il dinamismo psicologico verso un determinato centro di gravità, ma altresì l'esser cosciente da parte del soggetto amante di questo convergere di tutta la propria attività. Compiacersi di una cosa vuol dire accettare il piacere causato dall'oggetto amato, e nel soggetto amante un ritorno cosciente verso la realtà che è stata la fonte di questo piacere. Implica dunque una presa di coscienza delle proprie reazioni di fronte ad un determinato oggetto e la consapevolezza del suo valore. Tutto questo si ripete a sua volta nella persona amata: il compiacersi dell'altro ed il coadattamento interno delle proprie forze e capacità, è vicendevole. Così l'amante e l'amato, in virtù di una relazione dinamica, si includono a vicenda: l'amato è nell'amante in quanto esercita su questi un potere di gravitazione, e l'amante è nell'amato perchè quest'ultimo è il termine del suo agire. « Amatum continetur in amante — afferma l'Aquinate cogliendo felicemente la complessità della dialettica dell'amore — in quantum est impressum in affectu eius per quandam complacentiam. E converso verò amans continetur in amato, in quantum amans sequitur aliquo modo illud quod est intimum amati » (6).

(5) *Summ. Theol.* I-II. 28. 2 c e ad 1m; altri testi dove ricorre questo termine: *I Sent.*, d. 10, q. 1, a. 3; *Summ. Theol.* I-II. 26. 2c; 27. 1c. Per la terminologia di *coaptatio* e *complacentia* quali denominazioni dell'amore, vedi H.D. Simonin, *op. cit.*, pp. 189-197; e per il contesto di tale terminologia, l'art. di F. Giardini, *L'essenza dell'amore*, in *Sapienza* XII (1959) pp. 35-56. « *Adaptatio* marque ontologiquement la nature de la modification subie (nel soggetto amante da parte dell'oggetto amato), en tant qu'elle porte à faire retour vers l'objet. *Complaisance* souligne le côté psychologique propre à une puissance, dont les actes supposent la connaissance. C'est la jouissance intentionnelle préalable », A. Marc, *Psychologie Réflexive*, t. II (Parigi 1949), p. 33.

(6) *Summ. Theol.* I-II. 28. 2. 1m; e il passo parallelo in *III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1, ad 4m: « Ex hoc enim quod amor trasformat amantem in amatum, facit amantem intrare in interiora amati et e converso, ut nihil amati amanti remaneat non unitum; sicut forma pervenit ad intima formati et e converso. Et ideo amans quodammodo penetrat in amatum, et secundum hoc amor dicitur *acutus*. Acuti enim est dividendo ad intima rei devenire. Et similiter amatum penetrat amantem ad interiora eius perveniens ». *Acutus* è preso da Dionigi (nell'obb.: « Dionysius 7 cap. *Cael. hierar.* inter proprietates amoris ponit *acutum* et *fervidum*... »): CH. c. VII, 1 (205B22, ed. Roques, Parigi 1958). Nell'originale il termine (τὸ ἐξῆς) è sostantivo e propriamente dice « l'acume » o « la penetrazione » dell'eterno movimento (ἀεκίνησις: C 24) dei Serafini (spiriti « θερμαίνοντες »: B 20).

Inclusione dinamica e perciò obbiettiva: unisce cioè senza distruggere la distinzione ontologica dei due esseri, essi stesso consapevoli di questa alterità (7).

(7) « Haec quidem unio [quella *realis*: l'effetto formale dell'amore] est secundum convenientiam amoris: ut enim Philosophus refert, II *Politic.*, Aristophanes dixit quod amantes desiderant ex ambobus fieri unum: sed quia ex hoc accideret aut ambos aut alterum corrumpi, quaerunt unionem quae convenit et decet; ut scilicet simul conversentur, et in aliis huiusmodi coniungantur », *Summ. Theol.* I-II. 28. 1. 1m. La citazione della *Politic.* II si trova nel c. 4, 1262b11-15: « καθάπερ ἐν τοῖς ἐρωτικοῖς λόγοις ἴσμεν λέγοντα Ἀριστοφάνην ὡς τῶν ἐρώντων διὰ τὸ σφόδρα φιλεῖν ἐπιθυμούντων συμφύναι καὶ γενέσθαι ἐκ δύο ὄντων ἀμφοτέρους ἓνα. Ἐνταῦθα μὲν οὖν ἀνάγκη ἀμφοτέρους ἐφθάρθαι ἢ τὸν ἓνα ».

Aristotele, pur ammettendo con Socrate che l'unità sia intrinseca all'amicizia, critica però (*ib.* cc. 2-3) la concezione di tale unità e l'applicazione di questo concetto alla comunione dei cittadini nella città-stato; il portare, cioè, alle ultime conseguenze il principio « maggior unità, miglior stato » — cf. Platone, *Rep.* V, 457c, 462b —, appunto perché si giungerebbe alla distruzione dei singoli e, per conseguenza, dello stato stesso (1261a15-24). E per questo, nel passo citato dall'Aquinate, Aristotele paragona « l'unità » voluta da Socrate nella polis a quella dei due amanti di cui parla Aristofane (per bocca del dio Efesto) nel *Simposio*: « Εἰ γὰρ τοῦτου ἐπιθυμεῖτε, θέλω ὑμᾶς συντῆξαι καὶ συμφυῆσαι εἰς τὸ αὐτό, ὥστε δύο ὄντας ἓνα γεγενῆναι... » (192d8-e1 - O.C.T. Burnet).

Per questa *unio realis* dell'amore, contraddistinta dall'*unio affectiva* (che è «...essentially ipse amor. Et haec est unio secundum coaptationem affectus ». *Summ. Theol.*, *ib.*), vedi anche: I. 20. 1. 3m (vis concretiva); I-II. 25. 2. 2m (*unio realis*); III *Sent.* d. 27, q. 1, a. 1, ad 5m; passi in cui l'Aquinate si riferisce sempre alla nota definizione di Dionigi (espressamente citata anche nel *Sed contra* di I-II. 28. 1): « Τῶν ἔρωτα.... ἐνωτικὴν τινα καὶ συγκρατικὴν ἐννοήσωμεν δύναμιν (713B1-2). Nella *expositio* di questo testo (*In De div. nom.*, c. 4, lec. 12, nn. 455-6) è ampiamente sviluppata la distinzione *unitio-concretio*, duplice momento in cui si realizza e si definisce la dialettica dell'amore, dialettica (identità e alterità in continuo crescendo) che è dell'essenza stessa dell'amore: « Unitio autem a concretione differt. Est enim amor *unitio* secundum quod *amans et amatum conveniunt in aliquo uno*... *Concretio* autem ad amorem pertinet, secundum quod ea quae sic uniuntur quantum ad aliquid distincta remanent, scilicet quantum ad *divisionem amantis et amati* » (n. 455). - Per i rapporti interpersonali nell'*amicizia* (diversi da quelli che sussistono nella *giustizia*) cf. C.-J. Geffré, *Structure de la personne et rapports interpersonnels*, in *Rev. Thomiste* LVII (1957) pp. 685-692; in part. per l'*alterità*: pp. 687-690 (« Tout amour tend à l'intimité... mais l'amour le plus parfait, l'amour d'amitié tend à l'unité des vouloirs dans la distinction des personnes. C'est tout le sens de l'*alter-ego*. L'autre n'est pas visé d'abord en tant qu'il a tel ou tel caractère, en tant qu'il peut m'être utile ou agréable, je l'atteins comme un autre moi-même, dans sa subjectivité même. Cette distinction dans l'unité c'est le mystère de l'amour... D'un point de vue métaphysique, nous constatons en effet que l'amour vise toujours par priorité ce 'centre' qu'est la personne de l'autre et nous n'aimons les qualités qu'en tant qu'elles appartiennent à cette personne, à cette réalité cachée et mystérieuses qui est l'autre et à qui va l'infini de notre amour »). Non possiamo fare a meno di riportare da quest'art., per ciò che noi stessi diremo immediatamente sull'intuizione affettiva del *valore-di-persona*, la nota 2 (p. 689): « Par la connaissance je saisis l'autre comme objet. La limite radicale de la connaissance conceptuelle c'est de ne pouvoir atteindre les sujets, les existants singuliers que comme objets. C'est le privilège de l'amour d'établir une relation de sujet à sujet ». J. Maritain, *Court traité...*, pp. 138-139: « Par l'amour enfin est brisée cette impossibilité de connaître autrui sinon come objet... Dire que l'union d'amour fait de l'être que nous aimons un autre nous-mêmes pour nous, c'est dire qu'elle le fait pour nous une autre subjectivité, une autre subjectivité nôtre. Dans la mesure où nous l'aimons vraiment, c'est-à-dire non pour nous, mais pour lui, et où, ce qui n'est pas toujours le cas,

Ora essendo l'amore il principio motivo dell'esercizio di ogni attività psicologica, in quanto causa e informa tutto l'agire del soggetto, l'amore di amicizia identifica il dinamismo psicologico dell'amante e dell'amato (8). Identità che prende il nome di *unione affettiva*: relazione avente come termini i due esseri uniti nell'amore, e come fondamento, la somiglianza della loro vita psicologica.

Colui che ama, riproduce ed esprime in sè medesimo l'agire della persona amata, non l'essere come tale, perchè ciò sarebbe impossibile. Riflettendo allora su se stesso e prendendo coscienza del proprio interno dinamismo, riconosce in se medesimo tutto ciò che costituisce la personalità dell'essere amato. In virtù della identità di dinamismo che l'amore effettua fra i due, l'amante è presente all'amato e avverte in se stesso tutto ciò che avviene nell'altro.

In tal modo colui che ama, in virtù di un'identità di *volere* operata dall'amore, per cui l'amante vuole per l'amato le medesime cose che questi desidera, attinge e previene i più nascosti desideri della persona amata. Come in virtù di un'identità di *pensiero* e valutazione, la gradazione dei valori acquista un medesimo ritmo, e il giudizio dell'uno si conforma a quello dell'altro. Mentre in virtù di un'identità di *sentimento* e affinità spirituale, per cui le più interne ripercussioni di fronte ad eventi e situazioni provate dall'uno hanno perfetta risonanza nell'altro, l'amante e l'amato rivelano, pur senza parlarsi, le proprie intime gioie e sofferenze, i segreti più profondi del cuore. Triplice identità che converge a quella dell'*azione*, la quale fa sì che i due esseri si pre-

L'intelligence en nous, se faisant passive à l'égard de l'amour, et laissant dormir ses concepts, rend par là même l'amour moyen de connaissance, nous avons de l'être que nous aimons une obscure connaissance semblable à celle que nous avons de nous-mêmes, nous le connaissons dans sa subjectivité même, du moins dans une certaine mesure, par l'expérience de l'union ». Voici un beau texte de Jean de Saint-Thomas sur l'amour visant la personne: « Amor amicitiae essentialiter est ad personam, seu ad bonum totius suppositi, quod amatur ut amicus, non autem ad id quod concipitur tamquam proprietas vel formalitas, vel quasi pars totius suppositi: sicut in homine licet possumus amare oculos, vel manus, vel scientiam aut virtutem, non tamen amor amicitiae potest terminari ad oculos, vel ad manus tamquam ad terminum cum quo habeo amicitiam, et illi possum concupiscere illas partes, vel proprietates, aut etiam mihi tamquam bonum concupitum », *De Caritate*, disp. 8, a. 3; Vivès, t. VII, p. 421.

(8) « Quia enim amor est communis radix appetitus, oportet quod omnis operatio appetitus ex amore causetur... Et quia omnis operatio uniuscuiusque rei ex appetitu causatur, sequitur quod omnis actio cuiuscunque rei ex amore causetur ». In *De div. nom.*, c. IV, lec. 9, n. 408; cf. soprattutto *Summ. Theol.* I-II. 28. 6.

vengano l'un l'altro, in quanto l'amore preindica all'uno il modo di agire dell'altro (9).

La conoscenza che l'amante ha della persona amata, giunge così fino ai più intimi recessi dell'altrui personalità. E come alla percezione di se stesso nulla sfugge della propria vita, tutto è manifesto in modo immediato; così, sotto l'impulso dell'amore, l'amante intuisce in se stesso tutti i minimi movimenti che formano il complesso e la trama della vita interna dell'essere amato. Conoscendo se stesso conosce l'altro da sè, e quanto conosce di se stesso tanto conosce dell'altro da sè. In tal modo, mediante questo amore che li unisce, si rivelano l'un l'altro, in modo immediato. Quando l'amore raggiunge un certo grado di intensità, il linguaggio stesso perde la sua funzione di espressione: da una parte infatti diventa inadeguato a manifestare la ricchezza e profondità di pensieri e sentimenti del soggetto amante; dall'altra cessa di essere elemento necessario nei rapporti umani.

In virtù dunque dell'unione affettiva che è l'*amor amicitiae*, colui che ama giunge a conoscere in modo tutto proprio la personalità dell'essere che è il termine del suo amore. Il contenuto dunque di una conoscenza affettiva è anzitutto il « valore » della personalità dell'essere amato.

L'*amor amicitiae*, come si è già detto, implica l'*amor concupiscentiae*, nel senso che ogni altra cosa che si frappone tra l'amante e l'amato, è voluta per e in relazione a quest'ultimo. L'amore di concupiscenza ha il suo presupposto in una relazione ontologica risultante non da una similitudine di due esseri dotati della medesima forma o natura, ma, usando le stesse parole dell'Aquinate, « secundum quod potentia habet similitudinem ad actum ipsum, nam in ipsa potentia quodammodo est actus » (*Sum. Theol.* I-II, q. 7, a. 2). Esso consiste in questa medesima relazione che da un ordine statico e originario, si trasforma in un ordine dinamico, in cui l'oggetto, il bene desiderato, è voluto in quanto soddisfa a

(9) Vedi tutto l'art. 2, *ibidem*. Nel *corpus* è citato il noto c. 4 della *Retorica* (L. II), dove Aristotele descrive i rapporti interpersonali che l'amicizia comporta. - « Amor autem amicitiae quaerit bonum amici: unde quando est intensus, facit hominem moveri contra omne illud quod repugnat bono amici. Et secundum hoc, aliquis dicitur zelare pro amico, quando, si qua dicuntur vel fiunt contra bonum amici, homo repellere studet » *Ibidem*, a. 4c: partendo da un passo di Dionigi (DN. 712B) citato nel *Sed contra*, svolge il tema dello « zelus » quale effetto dell'amore (cf. titolo dell'art.); cfr. il commento a questo passo (*In De div. nom.*, c. 4, lec. X, n. 438) e *In I Cor.* XIV, 1: lec. I. - « Duo sunt signa dilectionis, scilicet quod gaudeat quis de bono alterius, et tristetur de malo eius » *In II Cor.* II, 4: lect. I; e *Summ. Theol.* I-II. 32. 5 *corpus*.

delle esigenze interne o esterne di utilità o piacere del soggetto. La connaturalità ontologica originale, esistente tra soggetto e oggetto, diventa una *connaturalità affettiva*, termine che indica una similitudine dinamica nell'ordine della causalità finale, avente il suo fondamento nello stato di potenzialità del soggetto rispetto all'oggetto (10). In virtù di questa connaturalità il soggetto desidera e cerca ciò che gli è conveniente, anzi scopre la convenienza di questo o quel determinato oggetto. L'intelletto cioè, riflettendo su questa tendenza o esigenza interna, riconosce il valore di utilità o piacere che una cosa può avere in relazione al soggetto stesso. Si viene infatti a creare nell'individuo un'istinto che è come il principio di determinazione di scelta tra cosa e cosa. In virtù di questo istinto il soggetto singolarizza il perfezionamento di se stesso o dell'altro da sè (la persona amata) in un determinato oggetto che diventa così l'unico valore.

Potremmo illustrare quanto si è detto affermando che questa *connaturalità affettiva* o *istinto* ha una funzione analoga a quella del termine medio nel sillogismo, in quanto rivela l'adequazione dell'oggetto in relazione al soggetto, quasi fossero, questi, gli estremi di una proposizione. Adequazione che l'intelletto, per riflessione su questo istinto o rapporto di tendenza affettiva (e non per raffronti e analisi di termini che in questo caso sarebbero il soggetto appetente e l'oggetto appetibile), coglie in modo immediato e intuitivo. Avremmo, cioè, l'intuizione (affettiva) del valore di un determinato bene: il *valore di cosa*. Intuizione che viene espressa in un *giudizio di valore*.

Giustamente perciò S. Tommaso a questo proposito parla di una *rectitudo iudicii*. L'espressione « *rectitudo iudicii* » si può tradurre con il corrispondente italiano « verità di giudizio di valore ». Questo perchè la parola « *rectitudo* » esprime felicemente il concetto di verità che in questo caso non è verità di un giudizio speculativo ma di un giudizio pratico. E' una « verità » che si fonda su di una esigenza interna (l'appetitus rectus) che spinge l'uomo, quasi inconsapevolmente, ad apprezzare o rifondere *hic et nunc*, per un processo dialettico di attrazione o repulsione, un determinato oggetto; e che consiste nella convenienza e adeguazione in

(10) « Bonum primo in potentia appetitiva causat quandam inclinationem, seu aptitudinem, seu connaturalitatem ad bonum: quod pertinet ad passionem amoris ». *Summ. Theol.* I-II. 23. 4 (25. 2; 26. 1. 3m; 27. 1; 29. 2; 32. 3. 3m); cfr. *In X Ethic.*, L. II, lec. V, n. 293.

actu exercito di un bene in relazione ad un soggetto volitivo. La verità di un giudizio di valore, la *rectitudo iudicii* di cui parla l'Aquinate, è il contenuto di una conoscenza fondata su una dialettica d'amore. Per cui, ogni giudizio di valore sarà tanto più vero (tanto più aderente alla realtà), quanto più profondamente si viene a stabilire, tra la persona amante e il bene amato, una connaturalità affettiva (11).

In virtù dunque dell'*amor concupiscentiae* il soggetto intuisce il rapporto di convenienza tra la necessità della natura di se stesso e un particolare oggetto. *Il contenuto dunque che si ha in virtù dell'amore è non solo il valore-di-persona; ma altresì il valore-di-cosa.*

Si è detto però precedentemente che l'*amor concupiscentiae* è complementare dell'*amor amicitiae* nel senso che una cosa è voluta e desiderata per la persona che è termine ultimo dell'amore del soggetto amante. Vale a dire che il termine e la misura del desiderio della cosa è sempre la persona amata. Ne segue che il valore della cosa è sempre relativo al valore della persona amata, e perciò il giudizio sulla cosa ha come premessa e dipende dal giudizio di valore sulla persona. Quella connaturalità affettiva o istin-

(11) « Ad tertium dicendum quod verum intellectus practici aliter accipitur quod verum intellectus speculativi... Nam verum intellectus speculativi accipitur per conformitatem intellectus ad rem... Verum autem intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum ». *Summ. Theol.* I-II. 57 ad 3m; - « Id quod apprehenditur sub ratione boni et convenientis movet voluntatem per modum obiecti. Quod autem aliquid videatur bonum et conveniens ex duobus contingit, scilicet ex conditione eius quod proponitur et eius cui proponitur: conveniens enim secundum relationem dicitur, unde ex utroque extremorum dependet ». *Ib.* I-II. 9. 2; - « Qui habet habitum, si rectus est habitus, sequitur inde rectum iudicium de his quae pertinet ad illum habitum; si vero corruptus, falsum ». *In Ep. ad Philip.*, c. 1, 9, lec. 2; e il noto passo *Summ. Theol.* II-II. 45. 2. Cfr. anche *De Ver.*, q. 1, a. 1. - L'espressione *rectitudo iudicii* oppure *iudicium rectum* (vedi anche *recta ratio*, *rectitudo rationis* negli *Indices* dell'ed. Leonina, p. 500a) è quasi sempre usato dall'Aquinate in riferimento al giudizio etico (cf. ad es. nella *Summa*: II-II. 66. 1 c.; 51. 3c, ad 1m; 8. 5c, 6c; 2. 3 ad 3m). Già in Aristotele ritroviamo, usati in questo senso, il termine *ῥηθότης* (*Eth. Nich.* VI, c. 9: 1142a31-1142b33, con il relativo commento di S. Tommaso; cf. *Index Ar.* del Bonitz, p. 523b43-6 e 21-5) e l'espressione *κρίνεσθαι ὁρθῶς* in *Top.* II. c. 4: 111a16. Il fondamento ontologico e gnoseologico ad un tempo è posto dall'Aquinate (ad es. *Summ. Theol.* I-II. 9. 2c; *C. G.* IV, 95; *In Ep. ad Rom.*, c. 8, 5, lec. 1) secondo il principio di Aristotele « ὁποῖός ποθ' ἕκαστός ἐστι, τοιοῦτο καὶ τὸ τέλος φαίνεται αὐτῷ » (*Eth. Nich.* III. c. 5: 1114a32-b1, reso nella trad. oxfordiana dal Ross con « the end appears to each man in a form answering to his character », e più giustamente dal Plebe, Laterza Bari 1957, p. 73: « a seconda di come ciascuno è, diverso gli appare anche il fine »; cf. il commento dell'Aquinate a questo testo e a ciò che segue immediatamente, precisamente i nn. 515-520, dove il termine *iudicium*, senza alcuna qualifica, indica « giudizio etico »). Vedi E.G. Salmon, *Ethics and Epistemology*, in *Proceedings of The American Catholic Philosophical Association. Ethics and other Knowledge* (Washington 1957), pp. 61-65.

to, dovuta all'amore di concupiscenza, per cui si sceglie un bene piuttosto che un altro, ha il suo fondamento ultimo nella persona che è termine dell'amore di amicizia. Se infatti l'amore rende simili, o parte da una similitudine di natura e di forma, vuol dire che ogni bene che per l'amante sembra tale, dovrà essere altresì un bene anche per l'amato. In virtù, dunque, dell'amore si giunge al valore della persona amata e al valore di ogni cosa che porta o si riferisce alla persona amata. Anzi, qualora la persona amata diventa per il soggetto amante un valore assoluto, ogni altra realtà acquista valore soltanto in virtù di essa perchè ogni cosa è vista come riferentesi alla persona amata, e cioè attraverso e nell'amore dell'amato. Ed è appunto ciò che precisamente avviene all'anima giunta allo stato mistico: Dio solo ha valore in sè e per sè, perchè Dio è il termine primo ed ultimo del suo amore, e tutto l'universo è contemplato e desiderato in questo amore.

La relazione affettiva tra l'anima e Dio, la carità, è un *amor amicitiae*. L'uomo si porta verso Dio in quanto persona sommamente amata. L'uomo infatti ha un rapporto di intensa comunicazione con Dio perchè Egli è l'essere da cui proviene ogni dono, e tende necessariamente verso Dio come fine supremo, perchè fatto alla di Lui immagine e somiglianza: « Amor autem super hac communicatione fundatus est caritas. Unde manifestum est quod caritas amicitia quaedam est hominis ad Deum » (12). Dio dunque è il termine ultimo dell'amore di carità in quanto viene amato in virtù di se stesso, perchè in virtù di se stesso Egli è la somma

(12) *Summ. Theol.* II-II. 23. 1 - Esula, naturalmente, dal nostro compito l'esaminare direttamente in che cosa consista questa *communicatio* (κοινωνία - cf. Aristotele, *Etica Nicomachea*, X, 14: 1161b11); e il porre in evidenza i presupposti che hanno determinato il passaggio operato dall'Aquinate dalla categoria etica della φιλία aristotelica (*Etic. Nicom.*, 11. VIII-IX) alla virtù teologale della caritas (ἀγάπη), definita nei seguenti termini: « Caritas non solum significat amorem Dei, sed etiam amicitiam quandam ad ipsum; quae quidem super amorem addit mutuum redamationem cum quadam mutua communicatione, ut dicitur in VII *Ethic.* Et quod hoc ad caritatem pertineat, patet per quod dicitur I Ioan. 4: Qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo. Et I ad Cor. 1, dicitur: Fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem Filii eius ». I-II. 65. 5 - Vedi: L.-B. Gillon, *A propos de la théorie thomiste de l'amitié*: « Fundatur super aliqua communicatione », in *Angelicum*, XXV (1948), pp. 3-17; e soprattutto quanto è affermato dal medesimo autore in *DSp.* t. II: *Charité*, coll. 579-584. - Per la semantica tomistica di amor-amicitia-dilectio-caritas, fondamentale è l'art. 3 della *Summ. Theol.* I-II. 26; nel *Sed contra* è citato il noto passo di Dionigi: Dei nomī divini, c. 4: 709A13 sgg. (ἐρωσ-ἀγάπη). Cf. il commento a questo passo in *De divinis nom.*, lec. IX, n. 424; I *sent.*, dist. 10, *Divisio textus* - ed. Mandonnet, t. I, p. 272; II *Sent.*, dist. 27, q. 2, a. 1.

bontà e ogni bene è tale perchè di Lui partecipa. Dio non è ad altra cosa ordinato come a fine, ma Egli stesso è fine di ogni realtà in senso assoluto e totale; non è infatti, dice l'Aquinate, buono in virtù di altre realtà, ma « eius substantia est bonitas, secundum quam exemplariter omnia bona sunt » (13).

Il termine dunque dell'amore di carità è Dio come è in se stesso, con tutta l'immediatezza che implica l'amore a differenza della conoscenza. Ciò importa che mentre la conoscenza, in genere, e quella di fede, in particolare, termina in Dio per modo ascendivo attraverso le realtà sensibili e quelle spirituali; l'amore di carità « a Deo incipiens, sicut ab ultimo fine, ad creaturas derivatur » (14). Per conseguenza Dio è amato in tutta la sua totalità e realtà in quanto racchiude in se stesso tutto ciò che l'uomo ama nell'ordine della natura e della grazia (15). Amore che non implica in sé alcuna misura nè soggettiva nè oggettiva in quanto, soggettivamente, l'uomo è totalmente di Dio nella sua natura e supernatura e, oggettivamente, Dio è totalità infinita (16). Tutto ciò che non è Dio è incluso come termine di *amor concupiscentiae* dell'amor *amicitiae* verso Dio: tutto l'universo è incluso in questo amore verso Dio in quanto è desiderato in relazione a Dio. Ogni cosa vien colta come valore relativo in rapporto al valore assoluto, in quanto ogni cosa da questo proviene e acquista valorizzazione (17).

Questa visione della realtà contingente e della realtà assoluta è propriamente quella a cui giunge il mistico mediante la carità. Questo cioè è il contenuto, in generale, della intuizione mistica. Vediamo ora più in particolare i diversi aspetti e momenti di questo contenuto. Ciò è stato fatto dall'Aquinate analizzando tutti i doni singolarmente presi, in quanto essi non sono altro che i diversi momenti soggettivi e oggettivi dell'esperienza mistica;

(13) *Summ. Theol.* II-II. 27. 3.

(14) *Ibidem*, a. 4 ad 2m; cf. il *corpus* e il *sed contra* dell'art. - « Bonum intellectus movet voluntatem; et ideo licet intellectus per aliqua media Deum intelligat ut summum bonum; ex hoc ipso movet voluntatem, ut sic possit immediate amari, licet per media cognoscatur; quia hoc ipsum quo determinatur cognitio intellectus, movet affectum » *De Carit.*, a. 2 ad 11m. Passi parall.: *III Sent.*, dist. 27, q. 3, a. 1; *De Verit.*, q. 10, a. 11.

(15) *Summ. Theol.* II-II. 27. 5; *De Carit.*, a. 10, ad 5m.

(16) *Summ. Theol.* II-II. 27. 6; *De Carit.*, a. 2, ad 13m: « Hoc enim ipsum quod est non habere sic modum (e cioè « consistere in medio » come le virtù morali), est caritatis modus ».

(17) *III Sent.*, d. 28, a. 2; *Summ. Theol.* II-II. 25. aa. 3 e 12; *De Carit.*, a. 7 *corpus*.

i diversi aspetti in cui si manifesta la conoscenza d'amore propria del mistico.

I doni dell'*intelletto* e della *scienza* sono doni che perfezionano in modo particolare la virtù della fede. Perfezione che apportano nel senso che il mistico, mediante l'intima unione affettiva che si stabilisce tra la sua anima e il mondo soprannaturale, riesce a cogliere più intimamente il contenuto rivelato.

Il dono dell'*intelletto* è un « lumen supernaturale » - « luce d'amore », perchè proviene all'*intelletto* in virtù della carità — che rischiera quelle verità e realtà di fede che pur rimangono avvolte nel mistero (18). E' una luce divina che apporta alla mente umana « quandam (quasi indefinibile nella sua essenza come ogni elemento che comporta l'esperienza mistica) excellentiam cognitionis penetrandi ad intima » (19); oppure « quandam perceptio-

(18) « Indiget... homo supernaturali lumine ut ulterius penetret ad cognoscendum quaedam quae per lumen naturale cognoscere non valet. Et illud lumen supernaturale homini datum vocatur donum intellectus... Quia homo ordinatur ad beatitudinem supernaturalem... necesse est quod homo ulterius pertingat ad quaedam altiora. Et ad hoc requiritur donum intellectus ». *Summ. Theol.* II-II. 8. 1 e ad 1m.

(19) *Ibidem*, ad 3m. - L'attività dell'*intellectus-donum* è qualificata, nella presente questione, di preferenza come *penetrare-penetratio* (del contenuto della fede): oltre a. 1 ad 3m (cf. *ib.*, *corpus*: « quasi intrinsecus penetrare »); a. 4 ad 3m (« non omnia ad liquidum per intellectus penetrari possunt »); a. 5 *sed contra* (« per intellectus audita addiscimus vel penetramus »); a. 6 *corpus* (« capacitas intellectus eorum quae proponuntur, sive penetratio ad intima eorum »), e ancora: « quae fidei proponuntur credenda... intellectu penetrantur vel capiuntur: et hoc pertinet ad donum intellectus »; *ib.*, ad 1m (« dicitur... intellectus acutus quando potest penetrare ad intima eorum quae proponuntur. Unde hebetudo mentis est per quam mens ad intima penetrare non sufficit »); *ib.*, ad 2m (« ad fidem pertinet eis assentire: ad donum vero intellectus pertinet penetrare mente ea quae dicuntur »). Il termine ha una accezione tecnica (il suo significato effettivo è dato negli aa. 2, 5 e 8) e deriva direttamente da S. Gregorio M., *Moralium libri sive expositio in librum B. Job*, lib. II, c. 32 (*P. L.*, t. 75): « Intellectus in die suo convivium parat; quia in eo quod audita penetrat, reficiendo cor, tenebras eius illustrat » (*Ibidem*, 547A; quest'ultimo verbo usato altresì dall'Aquinate quale variante di *penetrare*, cf. per es. a. 5c, ad 1m e ad 2m); e ancora: « Valde inutilis intellectus est, si ex sapientia non subsistat; quia cum altiora sine sapientiae pondere penetrat... » (547C). Esplicito riferimento a questi due luoghi: a. 2, *sed contra*; a. 3, ob. 1a; e a. 5, *sed contra*. - Nel III *Sent.*, d. 35, q. 2 l'attività dell'*intellectus-donum* è descritta invece (manca il termine *penetrare*, benchè sia riferito il primo passo di S. Gregorio M. sopra citato) come *ad spiritualia introduci* (q. 1a 1, sol. 1) oppure *introduci* (q. 1a 2, sol. 2), « ... ut intelligamus Deum ab omnibus separatim, super omnia esse, ut dicit Dionysius in lib. *De Mystica theologia*. Et ad hoc pervenit Moyses, qui dicitur intrasse (εἰς τὸν γνῶφον τῆς ἀγνώστιας εἰσδόνει τὸν ὄντως μυστικόν: *P. G.*, t. 3, *MT.* 1001A). - La duplice espressione *penetrare* e *introduci-ingredi* deriva, in ultima analisi, dalla funzione gnoseologica attribuita da Aristotele (*De An.* III, 6. 430b28) all'*intelletto* (νοῦς): l'attingere, attraverso e oltre il fenomenico, la natura intima della realtà. Di qui l'esprimersi immaginoso dell'Aquinate: « Intellectus... ad intima non pervenitur nisi per circumposita quasi per quaedam ostia ». III *Sent.*, *ib.* q. 1a 1, sol. 1 (vedi tutto il *corpus* di questa *solutio*, e il passo parall. nella *Summa* della questione sopra citata art. 1c).

nem veritatis » (20). Di modo che il mistico ha percezione ed esperienza affettiva del contenuto di quella proposizione rivelata a cui il credente dà semplicemente il suo assenso (21). Il contenuto dell'atto di fede rimane il medesimo anche per il mistico; contenuto che il mistico, pur nel momento supremo della sua intuizione affettiva, non riuscirà mai ad esprimere pienamente a se stesso e tanto meno agli altri. Delle verità e realtà che costituiscono l'oggetto della fede, il mistico non ne coglierà mai la loro essenza; tuttavia, posto in questa tendenza d'amore verso il soprannaturale, verso Dio stesso, avrà per lo meno una istintiva repulsione verso tutto ciò che potrà intralciare questo suo cammino: escluderà per istinto ciò che sarà agli antipodi col soprannaturale.

L'itinerario spirituale del mistico viene determinato da questa tendenza verso l'unità originale da cui scaturisce il dato rivelato, tendenza che è un sempre più allontanarsi da tutto ciò che è molteplicità. Il mistico cioè riesce a penetrare sempre di più nell'intimo significato di una proposizione rivelata nel senso che rifiuta di dare il suo assenso ad ogni altra affermazione contraria ai principi rivelati. Pur non giungendo ad una evidenza positiva ed intrinseca delle verità di fede, ciò che lo toglierebbe dallo stato di « credente », egli si approssima alle soglie di questa verità cogliendone un'evidenza negativa ed estrinseca. E questo più di qualsiasi credente, poichè in virtù della sua intensa carità egli si avvicina molto di più al mistero (22).

(20) *Summ. Theol.* II-II. 8. 5; terminologia: (« perceptio veritatis » detta dell'*intellectus-donum*) che deve essere intesa secondo I. 43. 5 *ad* 2m: « Perceptio enim experientialem quandam notitiam significat », dove dal contesto (citazione completa in n. 28) è evidente che si tratta di *esperienza affettiva*. Cf. L. Roy, *Lumière et Sagesse. La grâce mystique dans la théologie de saint Thomas d'Aquin* (Montréal 1948), pp. 73-82.

(21) « Donum intellectus est circa prima principia cognitionis gratuitae, aliter tamen quam fides. Nam ad fidem pertinet eis assentire: ad donum vero intellectus pertinet penetrare mente ea quae dicuntur ». *Summ. Theol.* II-II. 8. 6 *ad* 2m. L'accezione di *mens* può essere illustrata dal *De Ver.*, q. 10, a. 1c: « Mens in anima nostra dicit illud quod est altissimum in virtute ipsius », e cioè la *superior ratio* agostiniana « quae dono intellectus perficitur » (*Summ. Theol.* II-II. 8. 3c); appunto perchè « Spiritus Sanctus movet humanam mentem ad id quod est secundum rationem, vel potius ad id quod est *supra rationem* » (I-II. 70. 3c), secondo il dinamismo « ultra humanum modum » che contraddistingue, nella teologia mistica dell'Aquinata, le *virtù* dai *doni* (testi fondamentali: III *Sent.*, d. 34, q. 1, a. 1, e *Summ. Theol.* I-II. 68. 1). Vedi M.-D. Chenu, *Introduzione allo studio di s. Tommaso d'Aquino* (trad. it. R. Poggi - M. Tacchi, Firenze 1953), c. 3: *La lingua - Il vocabolario*, pp. 86-7; e soprattutto, del medesimo autore, *Spiritus. Le vocabulaire de l'âme au XIIe siècle*, in *Rev. de Sc. Ph. et Th.*, XLI (1957), pp. 217-9, 222-3.

(22) « Dupliciter dici possumus aliqua intelligere. Uno modo, perfecte: quando scilicet pertingimus ad cognoscendum essentiam rei intellectae, et ipsam veritatem enuntiabilis intellecti, secundum quod in se est. Et hoc modo ea quae directe cadunt

In questo *lumen supernaturale*, nel suo approssimarsi alla divinità mediante la carità, ne percepisce sempre più la grandezza e irraggiungibilità, sempre di più il « quid non est » dell'essenza divina. Percezione che investe non solo la mente ma tutta la personalità del mistico, che si sente spinto a sempre più purificare se stesso per avvicinarsi a Dio, verso cioè una purificazione della mente e del cuore da tutto ciò che non porta e non ha valore in relazione al valore assoluto verso cui è protesa la sua anima (23).

Come nel dono dell'intelletto il mistico perviene ad una più intima consapevolezza della grandezza e irraggiungibilità della divinità, per lo meno per via negativa, così in quello della *scienza* giunge alla percezione piena della relatività delle creature, di tutto ciò che non è Dio. Il dono della scienza infatti riguarda propriamente le cose umane e create (24). Indica cioè la particolare vi-

sub fide intelligere non possumus, durante statu fidei. Sed quaedam alia ad fidem ordinata etiam hoc modo intelligi possunt. Alio modo contingit aliquid intelligi imperfecte: quando scilicet ipsa essentia rei, vel veritas propositionis, non cognoscitur quid sit aut quomodo sit, sed tamen cognoscitur quod ea quae exterius apparent veritati non contrariantur; in quantum scilicet homo intelligit quod propter ea quae exterius apparent non est recedendum ab his quae sunt fidei. Et secundum hoc nihil prohibet, durante statu fidei, intelligere etiam ea quae per se sub fide cadunt». *Summ. Theol.* II-II. 8. 2 - Joannes a S. Thoma commenta quest'art. affermando: 1) che il dono dell'intelletto non sostituisce l'atto di fede perchè il mistico non giunge ad una evidenza *intrinseca* e *positiva* delle verità rivelate, ma rimane ad una evidenza *estrinseca* e *negativa*, implicita nello stesso atto di fede; 2) osservazione importante per comprendere la natura specifica del dono, quella evidenza estrinseca e negativa del contenuto rivelato, mentre nell'atto di fede è semplicemente « conosciuto », nel dono è « sperimentato »; viene cioè conosciuto *per via affettiva* in virtù della carità, in altri termini per esperienza mistica. (*Cursus Theologicus*, I-II, q. 87-90, disp. 18, a. 3, nn. 21-22, ed. Vivès, t. 6, Parigi 1885). La relazione tra la virtù della fede e l'atto conoscitivo proprio del mistico quanto al loro contenuto oggettivo è spesso considerata da Joannes a s. Thoma: sempre nell'art. 3, anche i nn. 13 e 51; art. 4, nn. 19, 59-60, e soprattutto nn. 13-15.

(23) « In sexta beatitudine, sicut et in aliis, duo continentur: unum per modum meriti, scilicet munditia cordis; aliud per modum praemii, scilicet visio Dei... Et utrumque pertinet aliquo modo ad donum intellectus. Est enim duplex munditia, Una quidem praeambula et dispositiva ad Dei visionem, quae est depuratio affectus ab inordinatis affectionibus: et haec quidem munditia cordis fit per virtutes et dona quae pertinent ad vim appetitivam. Alia vero munditia cordis est quae est quasi completiva respectu visionis divinae: et haec quidem est munditia mentis depuratae a phantasmatibus et erroribus, ut scilicet ea quae de Dei proponuntur non accipiantur per modum corporalium phantasmatum, nec secundum haereticas perversitates. Et hanc munditiam facit donum intellectus. Similiter etiam duplex est Dei visio. Una quidem perfecta, per quam videtur Dei essentia. Alia vero imperfecta, per quam, etsi non videamus de Deo quid est, videmus tamen quid non est: et tanto in hac vita Deum perfectius cognoscimus quanto magis intelligimus eum excedere quicquid intellectu comprehenditur. Et utraque Dei visio pertinet ad donum intellectus: prima quidem ad donum intellectus consummatum, secundum quod erit in patria; secunda vero ad donum intellectus inchoatum, secundum quod habetur in via ». *Summ. Theol.* II-II. 8. 7 (pass. parall. in *III Sent.*, d. 34, q. 1, a. 4).

(24) *III Sent.*, d. 35, q. 2, a. 3, q. 1a 1; *Summ. Theol.* II-II. 9. 2.

sione del creato, a cui il mistico giunge nel suo amore verso Dio: ogni cosa viene amata come un « *bonum concupitum* » in relazione a Dio e non per se stesso. Anzi il valore assoluto della divinità è visto proprio attraverso la relatività e la contingenza delle creature (25). L'universo è contemplato dal mistico essenzialmente come un richiamo di Colui che è oltre l'universo. Il contingente diventa indice del necessario e ogni cosa costituisce per il mistico un continuo impulso al movimento anagogico del suo spirito verso ciò che trascende il finito. L'anima giunta allo stato mistico riesce a penetrare nell'intimo significato della realtà che si presenta agli occhi del corpo, a vedere cioè, attraverso le maglie della realtà sensibili, l'Invisibile. La realtà, in tutta la sua estensione, si presenta come simbolo e immagine del divino, il creato come affermazione dell'increato. Questa relatività delle creature (scoperta soprattutto nell'*amor concupiscentiae* di cui esse sono oggetto in relazione all'*amor amicitiae* che termina in Dio) il mistico la esprime nel suo giudizio di valore che egli dà sulle creature in relazione al valore assoluto che è Dio. Il valore assoluto di Dio viene così ad essere affermato attraverso l'affermazione della relatività dei valori creati. Non solo, ma ogni cosa, posta nel suo reale valore di relazione a Dio, viene desiderata e cercata per Dio. L'anima cerca istintivamente tutto ciò che più piace a Dio, come l'amante desidera ogni cosa secondo il criterio e la valutazione dell'amato. Così il mistico « *per rectum iudicium scientiae creaturas ordinat in bonum divinum* ». L'anima gode e si rattrista di fronte ad eventi secondo che questi portano o distolgono da tutto ciò che è soprannaturale e ultra mondano. Tutta la sua vita, a contatto quotidiano con tutto ciò che è contingente, è pervasa da quella felicità spirituale che « *consistit in debito usu creaturarum et ordinata affectione circa ipsas: et hoc dico quantum ad beatitudinem viae* ». Felicità e gioia spirituale delle creature che porta il suo contributo come premessa alla contemplazione di ciò che è increato ed eterno (26). Il dono dunque della *scienza* completa e

(25) « *Quilibet cognoscitivus habitus formaliter quidem respicit medium per quod aliquid cognoscitur, materialiter autem id quod per medium cognoscitur... Et ideo, cum homo per res creatas Deum cognoscit, magis videtur hoc pertinere ad scientiam, ad quam pertinet formaliter, quam ad sapientiam, ad quam pertinet materialiter. Et e converso, cum secundum res divinas iudicamus de rebus creatis, magis hoc ad sapientiam quam ad scientiam pertinet* ». *Ibidem*, ad 3m.

(26) « *Ad scientiam proprie pertinet rectum iudicium creaturarum* ». *Summ. Theol.* II-II. 9. 4. - « *Dono autem scientiae respondet quidem primo luctus de praeteritis er-*

corrisponde a quella dell'*intelletto*. Ambedue perfezionano la virtù della fede ossia portano ad una più intima penetrazione del contenuto rivelato: il dono dell'*intelletto* facendo conoscere, sempre secondo una conoscenza affettiva, l'incomprensibilità di Dio, il « *quid non est* » della essenza divina; quello della *scienza* rendendo l'anima cosciente della relatività delle creature. Ambedue portano l'anima ad una più precisa consapevolezza di se stessa in relazione a Dio; dell'amante in relazione all'amato. E anche se permane la fede con tutta l'oscurità che il suo contenuto e oggetto importa, tuttavia questa fede aumenta *perchè si intensifica la certezza dell'atto di fede*. La carità intensifica così la fede nel senso che l'amante, in virtù dell'amore stesso con cui si porta e si vincola all'amato, crede e si abbandona con più fiducia alle parole dell'amato, che pur non riesce a pienamente comprendere. Pur senza poterlo dimostrare ad altri il mistico sente di poter parlare sulle realtà di fede con quel senso di « infallibilità » proprio di chi conosce una cosa non per via discorsiva e concettuale ma perchè ha in sè così sperimentato (27).

Il dono dell'*intelletto* e quello della *scienza* sono come i presupposti immediati del dono della *sapienza* in cui propriamente si ha il momento culminante e risolutivo dell'esperienza mistica. Il dono della *sapienza* infatti indica l'intima unione a cui giunge l'anima in relazione alla divinità nell'atto supremo della carità. L'anima cioè si pone in rapporto diretto e immediato con la vita intima di Dio, e ogni altra realtà viene percepita in questo rapporto. Abbiamo visto come l'amore di amicizia porta l'amante a percepire e scoprire tutti i sentimenti e ogni minimo movimento della vita intima dell'amato. Il mistico non solo percepisce la relatività delle creature di fronte al valore assoluto della divinità,

ratis; et consequenter consolatio, dum homo per rectum iudicium scientiae creaturas ordinat in bonum divinum ». *Ib.*, ad 1m. - « Scientiae secundum quod in speculatione consistit, non respondet beatitudo aliqua: quia beatitudo hominis non consistit in consideratione creaturarum, sed in contemplatione Dei. Sed aliquantulum beatitudo hominis consistit in debito usu creaturarum et ordinata affectione circa ipsas: et hoc dico quantum ad beatitudinem viae ». *Ib.*, ad 3m.

(27) « Dono intellectus respondet pro proprio fructu fides, idest fidei certitudo: sed pro ultimo fructu respondet ei gaudium, quod pertinet ad voluntatem ». *Ibidem*, q. 8, a. 8. - « Donis autem sapientiae, intellectus et scientiae, quae possunt etiam ad speculativam cognitionem pertinere, respondet solum unus fructus, qui est certitudo significata nomine fidei ». *Ib.*, ad 3m; cf. anche q. 9, a. 3.

ma penetra, per così dire, nell'arcano della vita divina: partecipa alla vita trinitaria. Egli partecipa alla filiazione adottiva del Padre perchè in virtù del dono della *sapienza* è stato conformato, secondo l'espressione di S. Paolo, all'immagine della Seconda Persona della SS. Trinità. Ma come il dono della *sapienza* si ha in virtù della carità, così questa « assimilatio » alla Seconda Persona è avvenuta attraverso una « assimilatio » allo Spirito Santo, che è l'amore (28). E così il contenuto della sapienza mistica, di questa conoscenza d'amore, è la stessa vita trinitaria, colta certamente in una visione di mistero, di cui però il mistico è pienamente consapevole.

(28) « Rom. 8: Quos praescivit conformes fieri imaginis Filii sui: qui quidem est sapientia genita. Et ideo percipiendo donum sapientiae, ad Dei filiationem homo pertingit ». *Summ. Theol.* II-II. 45. 6c (cf. I-II. 69. 3 ad 1m.); - « Sapientia increata, quae prima se nobis unit per donum caritatis, et ex hoc revelat nobis mysteria, quorum cognitio est sapientia infusa ». *Ib.*, ad 2m; - « Anima per gratiam conformatur Deo. Unde ad hoc quod aliqua Persona divina mittatur ad aliquem per gratiam, oportet quod fiat assimilatio illius ad divinam Personam quae mittitur per aliquod gratiae donum. Et quia Spiritus Sanctus est Amor, per donum caritatis anima Spiritui Sancto assimilatur: unde secundum donum caritatis attenditur missio Spiritus Sancti. Filius autem est Verbum, non quaecumque, sed spirans Amorem... Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur Filius: sed secundum talem instructionem intellectus, qua prorumpat in affectum amoris... Et ideo signanter dicit Augustinus quod Filius mittitur, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur: perceptio enim experimentalem quandam notitiam significat. Et haec proprie dicitur *sapientia*, quasi *sapida scientia* ». *Ibidem*, I. 43. 5 ad 2m; - « In missione invisibili Spiritus Sancti ex plenitudine divini amoris redundat gratiam in mentem, et per illum effectum gratiae accipitur cognitio illius personae divinae experimentalis ab ipso cui fit missio, ita in missione visibili attenditur alius gradus redundantiae, in quantum scilicet gratia interior propter sui plenitudinem quodammodo redundat in visibilem ostensionem, per quam manifestatur inhabitatio divinae personae, non tantum ei cui fit missio, sed etiam aliis ». *I Sent.*, d. 16, q. 1, a. 2c. - Vedi: R. Garrigou-Lagrange, *L'habitation de la Sainte Trinité et l'expérience mystique*, in *Revue Thomiste*, XXXIII (1936) pp. 470-485; R. Morency, *L'Union de Grâce selon saint Thomas*, (Montréal 1950) pp. 193-206; S. I. Dockx, *Fils de Dieu par grâce*, (Parigi 1948) pp. 99-101, il quale tra l'altro afferma: « Une telle intuition amoureuse (l'intuizione mistica) peut-elle aller jusqu'à saisir la Trinité des personnes divines, comme plusieurs passages des mystiques semblent l'affirmer? Saint Thomas ne traite pas la question. Quant à nous, nous n'y voyons aucun inconvénient, pourvu que ce ne soit pas d'une façon intelligible, mais par pure divination amoureuse dans l'obscurité de la foi. L'intelligence, sans lumière de gloire, a le regard trop faible pour pouvoir saisir l'essence divine comme « forme intelligible », mais rien n'empêche que, par la lumière de sagesse, elle se laisse emporter sur les ailes de l'amour pour saisir son bien-aimé comme Trinité d'amour: le Père aimant son Fils, le Fils aimant son Père dans un seul et même Esprit d'amour. Si saint Thomas n'affirme pas explicitement que la connaissance de sagesse puisse être élevée jusqu'à une certaine perception amoureuse de la Trinité des personnes, il admet néanmoins qu'en raison même de la possession de la Sagesse créée dans la charité, nous recevons la révélation de certains mystères, dont la connaissance constitue la sagesse infuse. Cette connaissance de sagesse ou connaissance amoureuse jaillit ainsi de l'intérieur même de la charité en qui la Sagesse créée habite » (p. 101; cf. *ivi* nota 2).

In questa sintesi di amore e di conoscenza, di « donum caritatis » e « donum sapientiae » il mistico percepisce in qualche modo le processioni trinitarie. Lo Spirito Santo infatti, dice l'Aquinate, si riferisce propriamente al Padre in quanto amore, come il Figlio in quanto manifestazione del Padre. Di modo che come lo Spirito Santo inhabita nell'anima « per donum amoris », così il Figlio « per donum sapientiae » in cui il Padre a noi si manifesta. Le processioni eterne della vita trinitaria si ripetono nell'anima e le tre Persone Divine in essa si riflettono nella loro unità e distinzione (29). Il mistico, cosciente e consapevole di tutto ciò che avviene in se stesso, giunge a cogliere quanto di più intimo vi è nella divinità; come l'amante penetra più di ogni altro in ciò che vi è di più segreto nella vita intima dell'amato.

In questo supremo momento della esperienza del divino, nel mistico si rinnova quel dramma che l'amore implica quando è giunto al massimo della sua intensità, dramma che naturalmente si rinnova con tanta più forza in quanto i soggetti vincolati da questo amore sono l'uomo, essere finito, e Dio, l'Essere infinito. La persona infatti che è il termine del suo amore si presenta al mistico come infinitamente amabile, e cioè come infinitamente irraggiungibile al suo amore. *E in virtù di questo sentimento dell'infinitamente amabile egli scopre l'infinitamente conoscibile.* Di modo che l'ultimo contenuto, vale a dire ciò in cui si risolve ogni aspetto del contenuto dell'intuizione mistica, è propriamente e principalmente *l'assoluta trascendenza di Dio*. Quanto più con tutte le sue energie spirituali il mistico si protende per attingere l'oggetto del suo amore, tanto più egli diventa cosciente dell'amato che è l'Essere infinito e del suo amore che rimane pur sempre attività finita. Questa sproporzione tra il suo amore e il termine di questo amore, gli fa sentire e percepire, più del teologo e più che

(29) « Proprius modus quo Spiritus Sanctus refertur ad Patrem, est amor, et proprius modus referendi Filium in Patrem est, quia est Verbum ipsius manifestans ipsum. Unde sicut Spiritus Sanctus invisibiliter procedit in mentem per donum amoris, ita Filius per donum sapientiae; in quo est manifestatio ipsius Patris, qui est ultimum ad quem recurrimus. Et quia secundum receptionem horum duorum efficitur in nobis similitudo ad propria personarum; ideo secundum novum modum essendi, prout res est in sua similitudine, dicuntur Personae divinae in nobis esse, secundum quod novo modo eis assimilamur; et secundum hoc utraque processio dicitur missio ». *I Sent.*, d. 15, q. 4, a. 1.

attraverso qualsiasi altro processo speculativo, la trascendenza di Dio (30). Dio si presenta come entità assoluta e al medesimo tempo come negazione di ogni entità ossia come *super ens*.

In questo modo l'intuizione mistica tocca il culmine di ogni conoscenza a cui l'uomo può giungere su questa terra, e cioè alla consapevolezza che l'Assoluto, appunto perchè tale, rimane qualcosa di inafferrabile alla mente umana. Il mistico giunge a questa affermazione mediante la dialettica dell'amore e, conseguentemente, di quella affermazione ne ha piena esperienza e ne vede tutta la profondità. Egli comprende che la più alta conoscenza dell'Assoluto è quella che l'Aquinate, seguendo Dionigi, chiama «sublimissima cognitionis ignorantia», esprimendo così in formule paradossali e contraddittorie quello stato di luce che è tenebra, di illuminazione che acceca e impedisce ogni visione, in cui si ha propriamente il momento supremo dello stato mistico. Allora nell'anima innamorata di Dio tutto si calma e si acquieta: ciò che ha visto e sentito in quella «caligine luminosa» è qualcosa di ineffabile (31).

Ora, se tra due esseri vincolati dall'amore il linguaggio viene a perdere ogni sua funzione, perchè non più necessario e per di più inadeguato, ciò varrà a maggior ragione per l'anima del mistico in relazione a Dio. Se il mistico riesce in qualche modo ad esprimere la relatività delle creature di fronte al Valore assoluto, non riuscirà mai a manifestare tutto quello che nella sua anima percepisce nel contatto d'amore con l'Eterno. Allora egli resterà muto di fronte all'Ignoto e all'Ineffabile per esprimere così, meglio

(30) «Tripliciter mens humana proficit in cognitione Dei; quamvis ad cognoscendum quid est non pertingat, sed an est solum. Et primo secundum quod perfectius cognoscitur eius productio et efficacia. Secundo prout nobiliorum effectuum causa cognoscitur, quia cum eius similitudinem altiori modo gerant, magis eminentiam eius commendant. Tertio quod magis ac magis cognoscitur elongatus ab his omnibus quae in effectibus apparent... In hoc autem profectu cognitionis maxime juvatur mens humana, cum lumen eius naturale nova illustratione confortatur; sicut est lumen fidei et doni sapientiae et intellectus, per quod mens supra se in contemplatione elevatur, in quantum cognoscit Deum esse supra omne id quod naturaliter apprehendit». In *Boethium De Trinitate*, q. 1, a. 2c.

(31) «Hoc est ultimum et perfectissimum nostrae cognitionis in hac vita, ut Dionysius dicit, in *Libro De mystica Theologia*, cum Deo quasi ignoto coniungimur (PG., t. III: 1001A): quod quidem contingit dum de eo quid non sit cognoscimus, quid vero sit penitus manet ignotum. Unde et ad huius sublimissimae cognitionis ignorantiam demonstrandam, de Moyse dicitur, *Exodi XX, 21*, quod *accessit ad caliginem in qua est Deus*. *Summa contra Gentiles*, III. 49. Cfr. *De Ver.*, q. 2, a. 1 ad 9m; In *De div. nom.*, c. VII, lec. 4, n. 732, e c. I, lec. 3, n. 83; In *Ep. I ad Tim.*, c. VI, lec. 3.

che in qualsiasi altro modo, l'assoluta trascendenza della divinità: « Deus honoratur in silentio » (32). Sarà presente all'Eterno in un silenzio arcano: il silenzio mistico dell'amore.

Pistoia - Studio Domenicano.

IGNAZIO CAMPOREALE O. P.

(32) « Ad sextum dicendum quod Deus honoratur silentio, non quod de ipso nihil dicamus, vel inquiremus, sed quia intelligimus non ab eius comprehensione defecisse ». In *Boethium De Trinitate*, q. 2, a. 1 ad 6m. Cf. le ultime parole con cui Dionigi chiude *De coelesti Hierarchia* « τὴν ὑπὲρ ἡμᾶς κρυφιώτετα σιγῇ τιμήσαντες ». (340B29-30: ed. Roques).

ATTI DI CULTO E FINALITÀ DELLA MESSA

Una grave difficoltà sorge nel fedele quando, sfuggito al chiasso della strada, che distrae e dissipa, entra nel silenzio sacro di una chiesa per partecipare ai riti della liturgia.

Egli desidera, nel contatto con il divino, alzarsi al di sopra dei turbamenti e delle quotidiane, caduche preoccupazioni, per fissare lo sguardo nell'eternità; vuole aprire il suo cuore al Signore in un colloquio filiale, di fede e di amore; ricerca nella bontà di Dio l'aiuto ed il conforto per proseguire nel cammino tormentato della vita, in modo da raggiungere il termine, ove è pace e salvezza.

Ma la preghiera ufficiale che il Sacerdote e l'Assemblea degli oranti elevano al Signore intorno all'altare, a nome di tutta la famiglia cristiana, sublime per la solennità delle cerimonie, misteriosa per il linguaggio fatto di simboli e di parole non più usate nel parlare comune, sembra avere delle finalità proprie, lontane dagli interessi sentiti da un'anima, che vive la travagliata esperienza dell'esistenza, della lotta per il bene e per la grazia.

La difficoltà è soltanto apparente. O meglio, essa può sussistere, ma non ha la sua causa nell'azione liturgica, bensì nel soggetto che non prepara se stesso al rito.

La *liturgia*, è vero, perché non costituita da atti individuali di pietà ma da azioni comandate da Cristo o dalla Chiesa, richiede al fedele il sacrificio degli aspetti soggettivi e personali della devozione propriamente privata. L'orante però, nell'adeguarsi ai riti liturgici, sacramentali o meno, troverà, se saprà profittarne, non solo l'appagamento delle proprie aspirazioni religiose, ma il mezzo sicuro per rendere certamente accetto a Dio il proprio culto, di adorazione, ringraziamento, propiziazione ed impetrazione. Poiché la Chiesa, e per essa Cristo, Mediatore e Sacerdote supremo, non abbandona il fedele che partecipa alla preghiera, non dimentica

le sue personali esigenze, ma soltanto mette ordine nei suoi atti di culto e li fa sgorgare dal suo animo, secondo le prerogative che spettano alla riverenza di Dio.

La liturgia di fatto prospetta all'orante, che si unisce all'assemblea ufficiale dei fedeli, motivi, idee, che hanno un'attrazione spirituale, sull'intelletto e la volontà. Le letture, le orazioni, i concetti contenuti nei testi liturgici, che possono considerarsi come i depositari della mentalità della Chiesa, hanno per scopo di influire sull'animo di chi si avvicina a Dio mediante i riti sacri, e di disporlo a quelle condizioni psicologiche, morali e di fede, per cui la preghiera, il sacramento possono raggiungere la loro finalità di lode divina e di santificazione.

L'orante quindi deve accettare con docilità i pensieri espressi dai testi liturgici, che sono parte essenziale dello svolgimento dell'azione sacra; occorre faccia proprie le idee che la Chiesa, quale depositaria del magistero di Cristo, suggerisce nello svolgimento del rito sacro; bisogna che, in uno spirito di fede e di amore, si indirizzi con tutto l'animo, verso le finalità soprannaturali intese dall'atto cultuale.

Il sacrificio pertanto degli aspetti soggettivi della pietà, non limita il fedele, ma lo arricchisce dei tesori immensi della Rivelazione e della Chiesa.

E' dunque necessario che l'orante cerchi di scoprire nella liturgia, anche se comporta studio e sforzo psicologico, gli elementi di pensiero che possono adeguarlo al mistero sacro, ed impari ad esprimersi in essi.

L'atto liturgico per eccellenza, costituito dalla S. Messa, in cui si rinnova incruentamente, in modo sacramentale, il sacrificio di Cristo, sommo ed eterno Sacerdote, è stato oggetto da parte della Chiesa, nel corso della storia, delle attenzioni più vive.

I primi secoli del Cristianesimo, fino al Papa S. Gregorio (s. VII), con il quale si può considerare definitiva la stesura del canone dell'ordinario della Messa, hanno contribuito a contornare con testi venerandi, ricchi di pensiero e di fede, il rito eucaristico dell'Ultima Cena.

Ciascuna parola pronunciata da Cristo, in quella notte di sommo dolore, sul pane e sul vino, transostanziati nel suo Corpo e nel suo Sangue, ha avuto un commento, ha ispirato un colloquio con Dio, sì che ogni anima, sensibile al divino, può trovare nel patri-

monio fecondo dei testi, che formano l'attuale ordito letterario della Messa, le direttive più fondamentali e profonde per aprirsi dinanzi al Signore in inni di ringraziamento, in professioni di adorazione, in suppliche di propiziazione e di implorazione di grazie, in atti di amore.

Queste, sommariamente, le finalità dei testi liturgici dell'*Ordinario* della Messa, che esanimeremo ora, in particolare, in una visione storico-teologica.

Nello svolgimento sarà facile scoprire come il comando di Cristo: « Fate questo in memoria di me » (1), dato agli Apostoli dopo l'istituzione del sacrificio della Nuova Alleanza, è stato osservato con impegno fedele e trasmesso fino a noi, che lo attuiamo ancora quotidianamente quando ci raccogliamo intorno ai nostri altari.

IL RENDIMENTO DI GRAZIE.

Gli evangelisti Matteo (2), Marco (3) e Luca (4), e l'apostolo Paolo (5) ci hanno autoritativamente tramandato come Cristo, nella notte in cui stava per essere tradito (6), durante la cena pasquale, prima di consacrare il pane ed il vino, *rese grazie* (7).

Quest'azione eucaristica, premessa da Gesù al suo grande atto consacratorio, rimasta indimenticabile nel ricordo dei primi discepoli, ben presto assurse a tanta importanza ed ebbe un così grande sviluppo che l'εὐχαριστία indicò tutto il rito della sacra cena.

Nella *Didache* (8), uno dei più venerandi documenti ecclesiastici della fine del I secolo, si legge infatti: « Nel giorno di Domenica, quando vi radunate, spezzate il pane e *rendete grazie* ».

Parimenti S. Ignazio Antiocheno esorta gli Efesini, nella lettera loro indirizzata all'inizio del II sec., a riunirsi più frequentemente *per rendere grazie a Dio* (9).

(1) Lc. 22, 19; I Cor. 11, 24-25.

(2) Matt. 26, 27.

(3) Mc. 14, 23.

(4) Lc. 22, 19.

(5) I Cor. 11, 23-24.

(6) I Cor. 11, 23.

(7) Luca e Paolo menzionano l'azione di grazie soltanto prima del pane, Matteo e Marco solamente prima del calice. Questi ultimi però prima del pane hanno il verbo *benedixit*, che, come nota F. Cabrol, nel testo consacratorio è equivalente al *gratias agens*. F. CABROL, art. *Canon*, in *DACL.* II, 1896.

(8) *Didache* XIV, 1. F. X. FUNK, *Patres Apostolici*, I, Tubingae 1901, p. 33.

(9) *Ad Eph.* XIII, 1. FUNK, *o. c.*, p. 225.

Tutte le più antiche liturgie introducono il rito consacratorio con un rendimento di grazie. Basti accennare alla *Tradizione Apostolica*, che ci riferisce la liturgia di Roma della prima metà del III sec., alle *Costituzioni Apostoliche*, liturgia siriana del IV sec., all'*Eucologio di Serapione*, di origine egiziana, della metà del IV sec., ed al *Testamento di Nostro Signore Gesù Cristo*, di provenienza antiocheno-gerosolimitana, della fine del V sec.

S. Giustino M., nel II sec., descrive il rendimento di grazie nella sua *Prima Apologia* (10). Origene, nel III sec., nella sua opera contro il filosofo Celso, lo ricorda, opponendolo al ringraziamento che questi, pagano, rendeva ai demoni (11). S. Cirillo, nel IV sec., lo insegnava nelle sue *Catechesi* (12) ai neo-battezzati.

Tra i testi che riferiscono l'azione di grazie nell'*ordinario* attuale della Messa, e che ritroviamo di comune uso liturgico già al VII sec., perché già determinati nel *Sacramentario Gregoriano*, ricordiamo i versetti di introduzione al prefazio e la prima parte di questo.

Rendiamo grazie al Signore Dio nostro, è l'invito del Sacerdote. Il popolo risponde: *E' cosa degna e giusta*. Ed il capo dell'assemblea cristiana, a nome di tutti riprende: *E' davvero cosa degna e giusta, conveniente e salutare, che noi sempre e dovunque ti rendiamo grazie, o Signore santo, Padre onnipotente, eterno Iddio*.

In questo succinto canto, in cui le appropriate parole fanno dell'austero stile giuridico di Roma, l'azione di grazie è proposta dalla liturgia come un dovere verso la divinità, come qualcosa di meritevole, di degno cioè (ἄξιον), facente parte della virtù della giustizia (δικαιοσύνη).

Iddio invece, spiega S. Cirillo nelle sue *Catechesi* (13), nell'agire con noi non si è comportato soltanto in modo giusto, ma è andato al di là del diritto, è stato cioè misericordioso, quando ci ha manifestato e fatto partecipi di tanti beni.

Tuttavia l'uomo nei confronti del dominio di Dio, che necessariamente è assoluto, perché, come si esprime S. Tommaso (14), il Signore « è la causa efficiente dell'universalità dell'essere », deve

(10) S. GIUSTINO, *I Apol.*, 65; ed. J. QUASTEN, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, p. I, Bonnæ 1935, in *Florilegium Patristicum*, ed. B. Geyer e I. Zellinger, fasc. VII, p. 16-17.

(11) ORIGENE, *Contra Celsum*, 8, 33; PG. 11, 1566 C.

(12) CIRILLO GEROS., *Catecheses Mystagogicae* 5, 4; ed. J. QUASTEN, o. c., p. 99.

(13) CIRILLO GEROS., *Cat. Myst.* 5,6; ed. cit., p. 100.

(14) S. TOMMASO, *Contra Genetes* III, proem.

avere un atteggiamento di dipendenza e di sudditanza che, se approfondito, sfocia naturalmente in un sentimento di riconoscenza. E' così che interpretò S. Ireneo (II sec.), quando scrisse: « Noi non presentiamo offerte a Dio, quasi perché Egli ne abbia bisogno, ma per rendere grazie alla sua Signoria » (15).

In testi liturgici antichi, corrispondenti a quelli del nostro *Prefazio*, il ringraziamento aveva quale oggetto, come riscontriamo nella *Tradizione Apostolica* (III sec.), l'invio da parte del Padre del suo Figlio Unigenito, quale nostro salvatore e redentore (16). Poi l'azione di grazie divenne più prolissa e vi si incluse tutta l'opera della creazione, sì che nella descrizione lasciataci da S. Cirillo (IV sec.) nelle *Catechesi* leggiamo che nel ringraziamento veniva fatta menzione del cielo, della terra, del mare, del sole e della luna, degli astri e di ogni essere creato, ragionevole o irrazionale, visibile ed invisibile (17).

Il testo attuale della Messa, più sobrio, affermato il dovere del nostro ringraziamento, manifesta soltanto che esso ha come intermediario il nostro Pontefice Cristo.

Ma i testi eucaristici più venerandi e di maggior pregio, accettati con unanimità dalle liturgie, sono le due frasi: *rendendoti grazie*, del passo consacratorio del pane e del vino. Essi, desunti alla lettera dalla S. Scrittura (18), fanno parte dell'azione liturgica più importante, in cui le parole, secondo il modo di esprimersi dei teologi, costituendo la *forma* del sacrificio eucaristico, vi acquistano un valore sacramentale.

Inoltre, l'inciso: *rendendoti grazie*, avendo per soggetto: « il diletteissimo Figlio tuo nostro Signore Gesù Cristo », esprime una azione teandrica, cioè umano-divina, di Cristo e quindi un ringraziamento di valore infinito.

L'ADORAZIONE.

L'Ultima Cena fu un'azione sacrificale, un atto quindi di adorazione.

La liturgia della Messa mette in rilievo questa finalità in una triplice maniera: con confessioni latreutiche o laudative, con pre-

(15) IRENEO, *Adversus haereses* IV, 18, 6; PG 7, 1029.

(16) IPPOLITO, *Traditio Apostolica* 68-71; ed. J. QUASTEN, o. c., p. 30.

(17) CIRILLO GEROS., *Cat. Myst.* 5, 6; ed. J. QUASTEN, o. c., p. 101.

(18) *Matt.* 26, 27; *Mc.* 14, 23; *Lc.* 22, 19; *I Cor.* 11, 24-25.

ghiere che raccomandano l'offerta del sacrificio, con orazioni proprie della rinnovazione del sacrificio.

I più antichi scritti patristici, quali ad esempio quelli di Ignazio (III sec.) (19), e di Giustino (II sec.) (20), e le più venerande liturgie senza distinzioni, ci mettono a conoscenza come, nelle riunioni dei fedeli, unito all'azione di grazie, vi fosse un alternare continuo di inni di gloria e di adorazione, con i quali, secondo un'espressione di Dionigi l'Aeropagita, si intendeva « celebrare il benefico e munifico Principio, da cui ci sono provenuti i sacramenti di salvezza » (21).

Appartiene infatti agli atti esterni di latria, spiega S. Tommaso (22), assumere il nome di Dio, quale oggetto d'invocazione.

L'ordinario attuale della Messa, eco fedele della migliore tradizione liturgica, ha conservato i testi precipui delle antiche formole di glorificazione.

Ricordiamo l'inno *angelico*, chiamato per antonomasia la *dosologia maggiore*: *Gloria a Dio nel più alto dei cieli... Ti lodiamo, Ti benediciamo, Ti adoriamo, Ti glorifichiamo... Poiché Tu solo sei Santo, Tu soltanto Signore, solo Tu Altissimo, Cristo Gesù, insieme con lo Spirito Santo, nella gloria di Dio Padre.*

Vanno tenute ancora presenti alcune frasi del *Simbolo*, in modo particolare: *Credo nello Spirito Santo... , che insieme al Padre ed al Figlio è adorato e glorificato.*

Parimenti va menzionata l'acclamazione: *Benedetto Colui che viene nel nome del Signore. Osanna nell'alto dei cieli*, elevata a Cristo dalle turbe giudaiche nel suo ingresso trionfale a Gerusalemme (23).

Questi testi però sono stati accettati tardi nella liturgia eucaristica. Più importanti sono da considerarsi la formola di lode dettataci da Cristo, quando volle insegnarci come bisogna pregare: *Padre nostro che sei nei cieli, sia santificato il tuo nome* (24); l'altra, tanto comune nei suoi elementi ai tempi apostolici, tramandataci dalle Epistole di Paolo (25), di Pietro (26) e di San Giuda (27), formante attualmente la chiusura del canone: *Per*

(19) IGRAZIO ANT., *Ad Eph.* XIII, 1; ed. FUNK, o. c., p. 225.

(20) GIUSTINO, *I Apol.* I, 65; ed. cit., p. 16-17.

(21) DIONIGI AREOPAGITA, *De Ecclesiastica hier.* III, 3; ed. J. QUASTEN, o. c., p. 305.

(22) S. TOMMASO, II-II, q. 89 in prol.

(23) *Matt.* 21, 9; *Mc.* 11, 10.

(24) *Matt.* 6, 9; *Lc.* 11, 2.

(25) *Ad Rom.* 11, 36; 16, 27; *Ad Eph.* 3, 20-21.

(26) *2 Petr.* 3, 18.

(27) *Iud.* 25.

mezzo di Lui (cioè Cristo) e con Lui ed in Lui viene a Te, Dio Padre Onnipotente, nell'unità dello Spirito Santo, ogni onore e gloria, per tutti i secoli dei secoli; ed infine l'inno di gloria della liturgia paradisiaca, udito da Isaia (28) nella gloria dei cieli e descrittaci da Giovanni nell'Apocalisse (29): *Santo, Santo, Santo è il Signore Dio degli eserciti. I cieli e la terra sono ripieni della tua gloria. Osanna nell'alto dei cieli.*

E' su quest'ultimi testi che bisogna fissare, in modo speciale, la nostra attenzione. Sono infatti luoghi liturgici che possono vantare un'origine addirittura apostolica (30).

Il *Santo* o *Trisagio*, con il suo solenne prologo di ispirazione scritturistica, è una delle più belle formole glorificative, alla quale prendono parte cielo e terra: Angeli, Arcangeli, Dominazioni, Potestà, Virtù e la famiglia cristiana, adunata in nome di Cristo.

E' un canto alla *maestà* dell'Essere divino, cioè alla gloria di Dio (31), allo splendore della sua magnificenza, della sua dignità, della sua eccellenza (32), manifestata da una ricca coreografia, ispirata alle visioni di Isaia (33), di Ezechia (34), di Daniele (35) e di Giovanni (36). Il Signore siede « sopra un trono alto ed elevato » (Isaia) (37), circondato da un numero infinito di Angeli (Daniele) (38), da Cherubini (Ezechiele) (39), da Serafini (Isaia) (40) e Virtù celesti (Paolo) (41), che inneggiano a Lui, Lo servono e Lo adorano.

L'orante deve aver presenti queste descrizioni se vuole adeguare il suo atto di adorazione alla finalità della liturgia, non dimenticando di trasportare in Dio, in valori reali, oggettivi ed intrinseci, quanto, per mancanza di parole e di concetti proporzionati, la viva rappresentazione scritturistica vuole esprimere.

La glorificazione con cui termina il canone, ricordata tra i

(28) *Is.* 6, 1-3.

(29) *Apoc.* 4, 8-9.

(30) Per il *Pater noster*, ad es., S. GREGORIO M., *Epist.* IX, 12, afferma che: *mos apostolorum fuit ut ad ipsam solummodo orationem oblationis hostiam consecrarent*; *PL* 77, 956-958.

(31) *Iud.* 1, 8; *Apoc.* 15, 8, ecc. dove alla voce *maiestas* della *Volgata* corrisponde nel testo greco la parola *δόξα* (gloria).

(32) Cfr. S. TOMMASO, II-II, q. 84, 1 ad 2: *Sub maiestate divina intelligitur omnis Dei excellentia.*

(33) *Is.* 6, 1-3.

(34) *Ezech.* 10, 1-2.

(35) *Dan.* 7, 10.

(36) *Apoc.* 4, 8; 19, 4; 5, 11.

(37) *Is.* 6, 1; *Apoc.* 5, 11.

(38) *Dan.* 7, 10; *Apoc.* 5, 11.

(39) *Ezech.* 10, 1-3.

(40) *Is.* 6, 2.

(41) *Col.* 1, 16; *Eph.* 1, 21.

principali documenti liturgici, quali la *Tradizione Apostolica* (III sec.) (42), le *Costituzioni Apostoliche* (IV sec.) (43), il *Testamento di N. S. G. Cristo* (V sec.) (44), va principalmente notata per un'estimazione storico-teologica del domma cattolico della SS. Trinità.

Non si deve infatti dimenticare che alcuni dei documenti sopracitati risalgono all'inizio del III secolo, quando già infierivano, e nella stessa Roma, le eresie dell'adozianismo e del modalismo, ed era imminente l'eresia ariana. Tuttavia in essi è affermata, e con chiarezza, la personalità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo e la loro consostanzialità. Sono infatti oggetto dei medesimi onori divini.

Possiamo così costatare il vicendevole influsso della preghiera e della fede, come fu vista e dal Papa Celestino, all'inizio del V secolo, che scrisse: « la legge della preghiera deve stabilire la legge della fede » (45), e recentemente da Pio XII che, nella *Mediator Dei* del 1947 insegnò: « la legge della fede determini la legge della preghiera » (46).

Quanto alla santificazione che Gesù fa chiedere del nome del Padre, nella prima domanda della sua preghiera, si noti l'osservazione di S. Cirillo: « Il nome di Dio è santo per natura sua, sia che noi lo diciamo sia che non lo diciamo ». Il senso quindi della petizione è: « che in noi venga santificato il nome di Dio ... quando operiamo la nostra salvézza e compiamo cose degne della redenzione » (47).

Anche nel commento che fa S. Tommaso del *Pater noster* nella *Summa*, leggiamo la stessa interpretazione: che il nome di Dio sia tenuto come santo dagli uomini, « appartiene — dice il Dottore Angelico — alla manifestazione della gloria di Dio tra gli uomini » (48).

L'adorazione viene ancora espressa mediante le umili preghiere con le quali l'orante impetra che la propria offerta sia gradita a Dio.

(42) IPPOLITO, *Traditio apost.* 68; *ed. cit.*, p. 30.

(43) *Constitutiones Apostolorum* VIII, 12; *ed. J. QUASTEN, o. c.*, p. 227.

(44) *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi* I, 23. *Ed. J. QUASTEN, o. c.*, p. 257.

(45) CORLESTINUS I, *De gratia Dei Indiculus*, c. 11: *Legem credendi lex statuat supplicandi*; DENZINGER-BANNWART, *Ench. Symb.*, 139.

(46) Cfr. Enciclica *Mediator Dei: Lex credendi legem statuat supplicandi*; *Act. Apost. Sed.* 39 (1947) 541.

(47) CIRILLO, *Cat. Myst.* 5, 12; *ed. cit.*, p. 103-104.

(48) S. TOMMASO, II-II, q. 83, a. 9 ad 1.

Antiche liturgie, quali quella gerosolimitana descrittaci da S. Cirillo (IV sec.) (49), la copta, esposta da Serapione (IV sec.) (50), la milanese del *De Sacramentis* (IV sec.) (51), nell'imminenza della consacrazione si rivolgono al Padre perché accetti le offerte ed invii sulle specie sacramentali lo Spirito Santo per santificarle e trasformarle (52).

Insieme ad orazioni di origine piuttosto recente, che non possono risalire al di là del IX secolo, e di scarso valore liturgico, perché «doppioni poco felici», come sono chiamate dallo Schuster (53), quali le preghiere che iniziano: *Accogli o Trinità SS. questa offerta*, e: *In spirito di umiltà*, l'ordinario attuale della Messa conserva testi di grande valore; come il *Te igitur* (*Te dunque clementissimo Padre*), certamente non posteriore al V sec., la prece *Quam oblationem* (*Quest'offerta degnati o Dio di rendere in tutto benedetta*), che ha riscontro in descrizioni liturgiche del IV secolo (54); la *Hanc Igitur* (*Quest'oblazione Ti chiediamo dunque di accettare o Signore*), che è spesso usata, più di una cinquantina di volte ed in diverse occasioni, nel *Sacramentario Leoniano* (55).

In tutte queste preghiere i fedeli, raccomandando l'oblazione, danno un segno di soggezione e di latria, riconoscono il dominio di Dio sulle creature (56), proclamano che la loro offerta è «una oblazione di sudditanza» (57), che, per essere gradita al Signore ha bisogno di un atto di accondiscendenza divina, che farà sì che essa risulti pura, degna della maestà divina (58), meritevole (59), valida ed irreprensibile (60), spirituale (61), piacevole (62), tale

(49) CIRILLO, *Cat. Myst.* 5, 7; ed. cit. p. 101.

(50) SERAPIONE, *Euchologium* XIII, IV; ed. J. QUASTEN, o. c., p. 61.

(51) *De Sacramentis* IV, 5; ed. J. QUASTEN, o. c., p. 160.

(52) *Deinde... Deum clementissimum exoramus, ut emittat Sanctum Spiritum super dona proposita, ... quodcumque enim adtigerit Spiritus Sanctus id sanctificatum et transmutatum est.* CIRILLO, *Cat. Myst.* 5, 7; ed. cit., p. 101.

(53) I. SCHUSTER, *Liber Sacramentorum*, II, Torino 1920, p. 71.

(54) CIRILLO, *Cat. Myst.* 5, 7; ed. cit., p. 101.

(55) MURATORI, *Lit. rom. Vetus* I, 421, 446, 451, ecc.

(56) S. TOMMASO, II-II, q. 85, a. 1: *ex naturali ratione procedit quod homo quibusdam sensibilibus rebus utatur, offerens eas Deo in signum debitae subiectionis et honoris in recognitionem dominii.*

(57) Cfr. *Hanc igitur*.

(58) E' questo il senso incluso nel «benedictam», della prece *Quam oblationem*. Cfr. I SCHUSTER, op. cit., p. 78.

(59) Cfr. il predicato *adscriptam* della preghiera *Quam oblationem*.

(60) Cfr. il predicato *ratam*. «L'espressione sembra ispirata, se non ad Ignazio di Antiochia, che parla di un'eucarestia valida ed irreprensibile (*Ad Smyr.* VIII, 1-2), almeno ad un'identica mentalità», I SCHUSTER, op. cit., p. 79.

(61) Cfr. il predicato *rationabilem*. Vedi il: τὴν λογικὴν λατρείαν di Paolo, *Ad Rom.* 12, 1.

(62) Cfr. il predicato *acceptabilem*. Vedi *Ad Phil.* 4, 18.

da divenire il Corpo ed il Sangue del suo Figlio beneamato, che è la vera offerta del sacrificio.

Con l'iterazione dell'atto sacrificale di Cristo, nella consacrazione, ci troviamo nella parte centrale dello svolgimento del mistero eucaristico.

I testi principalissimi sono il *Qui pridie* (Il quale, il giorno prima della passione), ed il *Simili modo* (Similmente dopo aver cenato), che, tolte poche interpolazioni di istituzione ecclesiastica (63), sono derivate quasi alla lettera dal racconto dell'istituzione del sacrificio della nuova alleanza, riferito dai Sinottici (64) e da Paolo (65). Sono testi questi, che, per una concordanza meravigliosa, spiegabile soltanto per l'ubbidienza scrupolosa al mandato di Cristo: « Fate questo in memoria di me » (66), si ritrovano in tutte le liturgie, ne formano la parte più preziosa, intorno alla quale gravitano tutte le altre pregiere ed azioni liturgiche, o come preparazione o come conseguenza.

Nel pronunziare le frasi di questi testi, l'individualità del sacerdote quasi scompare, per lasciare il posto alla personalità ed all'intervento di Cristo. Il discorso da storico diviene attuale; è pronunziato in prima persona. Le parole che vengono recitate, non appartengono in realtà al ministro, ma a Gesù (67); non hanno valore per la fede o per la bontà del sacerdote, ma attingono la loro forza, la loro efficienza da Cristo (68). Il pane ed il vino

(63) La determinazione: *Qui pridie quam pateretur*, si trova accennata già nella *Tradizione Apostolica*, 68-71, ed è riportata alla lettera dal *De Sacramentis* IV, 5. Altre liturgie, quali l'*Euclologio di Serapione* XIII, III, le *Costituzioni Apostoliche* VIII, 12, ecc. dipendono invece da Paolo, *I Cor.* 11, 23, ed hanno: *in qua nocte tradebatur*. Parimenti non è scritturistica la menzione delle mani di Gesù. Un accenno ad esse è in Ippolito: *... populum sanctum tibi adquirens extendit manus* (*Traditio Apost.* 68-71, ed. cit., p. 30). L'elevazione degli occhi è ricordata nel *De Sacramentis* IV, 5; nelle *Costituzioni Apostoliche* VIII, 12, ecc. Aggiunte liturgiche sono anche gli aggettivi « praeclarum » unito a « calicem », ed « aeterni » detto di « testamenti », ispirato probabilmente dall'*epistola agli Ebrei*, c. 7. La frase « mysterium fidei » (*I Tim.* 3, 19), è pervenuta nel canone romano sotto l'influenza gallicana. Cfr. I. SCHUSTER, *op. cit.*, p. 84.

(64) *Matt.* 26, 26-29; *Mc.* 14, 22-25; *Lc.* 22, 17-20.

(65) *I Cor.* 11, 23-26.

(66) *Lc.* 22, 19; *I Cor.* 11, 25.

(67) « Quomodo potest, qui panis est, corpus esse Christi? Consecratione. Consecratio autem quibus verbis est et cuius sermonibus? Domini Jesu. Nam reliqua omnia, quae dicuntur in superioribus, a sacerdote dicuntur, laudes Dei referuntur, oratio petitur pro populo, pro regibus, pro ceteris; ubi venit ut conficiatur venerabile sacramentum, iam non suis sermonibus utitur sacerdos, sed utitur sermonibus Christi. Ergo sermo Christi hoc conficit sacramentum ». *De Sacramentis* IV, 4; ed. cit., p. 158.

(68) « Non enim homo est qui facit ut proposita efficiantur corpus et sanguis Christi, sed ipse Christus qui pro nobis crucifixus est. Figuram implens stat sacerdos, verba illa proferens, virtus autem et gratia Dei est ». S. GIOVANNI CRIS., *De Prod. Iudae hom.*, homil. I, 6; PG 49, 380.

vengono transostanzianti nel Corpo e nel Sangue « mio », — dice il sacerdote —, ma questo pronome, è evidente, è usato con verità esclusivamente perché suppone per lo stesso Cristo. E' Cristo che diviene presente sull'altare. Egli dona se stesso in sacrificio, ponendosi in uno stato di vittima.

Altro testo importante ed antico (69) è l'*Unde et memores* (*Onde memori della tua passione*)(70), detto anamnesi, cioè ricordo, perché in esso si rammenta lo stato sacramentale di Cristo sotto le apparenze del pane e del vino, quale « ostia pura, santa ed immacolata » (71).

Certamente questa vittima, in forza della sua dignità, è accettata al Signore. Ma deve divenire gradita a Dio anche da parte degli offerenti. Vengono perciò introdotte le preci dette della « commendatio », o « raccomandazione » del sacrificio: *Supplices te rogamus* (*Supplichevoli ti preghiamo*) (72) e *Supra quae* (*Sui quali doni*) (73), con le quali si auspica che il Signore guardi *con volto propizio e sereno* il sacrificio eucaristico che viene offerto, e lo accetti con la stessa compiacenza con cui gradì i doni di Abele (74), il sacrificio di Abramo (75), l'offerta di Melchisedech (76), personaggi ricordati dalla S. Scrittura come massimamente grati al Signore (77).

Testi di minore importanza dal punto di vista storico, perché più recenti, sono le preghiere *Placeat Tibi S. Trinitas* (*Sia gradito a Te, S. Trinità*) ed il *Domine Jesu Christe* (*Signore Gesù Cristo, Figlio del Dio vivente*), che contiene la profonda frase: « Tu che mediante la tua morte hai ridato la vita al mondo » (78).

(69) Cfr. *Traditio Apostolica*, 68-71, ed. cit., p. 30; *De Sacramentis* IV, 6, ed. cit., p. 161; *Const. Apost.* VIII, 12, ed. cit., p. 223; *Testamentum D.N.J.X.*, I, 23, ed. cit., p. 254; *Papiro dër-Balyzeh*, folio II, in *Eph. Lit.* 65 (1951), p. 168.

(70) L'anamnesi della Passione si incontra per la prima volta nel *De Sacramentis* IV, 6. Essa è stata accettata dal gregoriano ed in genere dalla liturgia gallicana. Le antiche liturgie, come la *Trad. Apost.*, lo *Euchologium Serap.*, il *Papiro dër-Balyzeh*, ecc. commemorano esplicitamente, sotto l'influsso di Paolo, I Cor. 11, 26, la morte di Cristo: *Quotiescumque... mortem Domini annuntiabitis*.

(71) La morte del Signore, la sua Resurrezione ed Ascensione hanno fatto parte fin dai primi albori del Cristianesimo del Simbolo. Cfr. la professione di fede richiesta al battezzando nella *Trad. Apost.* (ed. cit., p. 31).

(72) Questa preghiera proviene dalla epiclesi post-consacratoria sia romana che orientale. I. SCHUSTER, *op. cit.*, pp. 87-88.

(73) Di questa orazione abbiamo attestazione che risale al IV sec. (Cfr. *Quaestiones Vet. et Novi Test.*, in *PL* 35, 2329) ed è presente nel *De Sacramentis* IV, 6, ed. cit., p. 161.

(74) *Gen.* 4, 4.

(75) *Gen.* 12, 1 e 4.

(76) *Gen.* 14, 17-20.

(77) *Ad Hebr.* 11, 4. 8. 17.

(78) « Domine J. Christe... qui per mortem tuam mundum vivificasti ». Cfr. V. LENOQUAIS, *Les sacramentaires et les missels* I, 127.

LA PROPIZIAZIONE.

Il sacrificio di Cristo ha un valore propiziatorio; monda, come si esprime S. Paolo nella lettera agli Ebrei (79), la nostra coscienza, attua la purificazione dai peccati (80). « Offrendo Cristo, ucciso per i nostri peccati, noi ci rendiamo propizio Iddio di infinita clemenza », insegnava S. Cirillo ai neofiti (81).

L'ordinario della Messa ha molte formole di propiziazione (82). Però la maggior parte di esse non ha che un'importanza molto secondaria. Sono aggiunte posteriori alla Messa Gregoriana, che risalgono al massimo al secolo VIII (83) e formano la così detta *apologia*, cioè la difesa e la scusa del sacerdote, che ardisce accostarsi al santo altare. Più che un frutto del sacrificio di propiziazione, sono una preparazione ad esso, poichè, come nota Tertulliano (84), noi non confessiamo a Dio i nostri delitti, quasi Egli non li conosca, ma in quanto con la confessione ci si dispone alla soddisfazione, sorge il dolore, con il quale plachiamo Dio.

I testi più rilevanti, sui quali porteremo la nostra analisi, sono costituiti da poche frasi, ma di grande valore.

Abbiamo anzitutto l'espressione: *Questo è il Calice del mio Sangue... che per voi e per molti sarà sparso in remissione dei peccati*, che accompagna la formola consacratoria del vino, presa dal racconto di S. Matteo (85). Essa in modo evidente esprime il fine propiziatorio del sacrificio eucaristico, sacramentale rinnovazione di quello della Croce.

In questo testo è compendiata la realtà umano-divina-sacerdotale di Cristo.

E' infatti il sangue dell'umanità di Gesù che viene sparso, come fondamento della nuova alleanza tra gli uomini e Dio, a salvezza del mondo; giustificazione che implica un effetto proprio dell'onnipotenza di Dio, che « solo può rimettere i peccati » (86).

Vi è poi la petizione del *Pater noster*: *e rimetti a noi i nostri debiti come noi li rimettiamo ai nostri debitori*, che insegna come

(79) *Ad Hebr.* 9, 13-14.

(80) *Ad Hebr.* 1, 3.

(81) CIRILLO, *Cat. Myst.* 5, 10; *ed. cit.*, p. 103.

(82) Cfr. il *Confiteor*, il *Misereatur*, l'*Absolutionem*, l'*Aufer*, ecc.

(83) Cfr. *DACL* XII, 1957.

(84) « Is actus, qui magis graeco vocabulo exprimitur et frequentatur, exmologesis est, qua delictum Domino nostrum confitemur, non quidem ut ignaro, sed quatenus satisfactio confessione disponitur, confessione paenitentia nascitur, paenitentia Deus mitigatur ». TERTULLIANO, *De paenitentia* 9; *PL* 1, 1354.

(85) *Matt.* 26, 28.

(86) *Mc.* 2, 7.

il perdono per coloro che hanno offeso non deve rimanere nei soli e stretti limiti della giustizia, ma avere l'ampiezza della carità e della misericordia, che noi necessitiamo da parte del Signore. I peccati infatti che noi commettiamo contro Dio, notava S. Cirillo (87), « sono grandi e soltanto per sua clemenza ci vengono rimessi ».

L'espressione contenuta nel *Libera nos: Liberaci da ogni male, o Signore, te ne preghiamo...*, affinché sorretti dall'aiuto della tua misericordia, siamo sempre liberi dal peccato, inculca come la perseveranza nel bene sia dono di Dio (88), dipendente dalla sua volontà misericordiosa (89), effetto del suo costante aiuto (90).

Infine incontriamo l'invocazione: *Agnello di Dio, che togli i peccati del mondo, abbi pietà di noi*, ispirata dalle parole di Giovanni Battista (91), con le quali il Precursore mostrò ai suoi discepoli il Messia. Nell'Ordinario della Messa è stata introdotta al tempo di Sergio I (fine del VII sec.), mentre veniva compiuto il rito sacrificale così detto della « frazione del pane ».

L'appellativo *Agnello di Dio*, applicato a Cristo, può essere oggetto, come si esprime S. Epifanio, di una duplice interpretazione. Alcuni vedono nella figura dell'Agnello soltanto l'innocenza e la purezza di Cristo; altri invece la missione redentiva di Gesù, mediante la sua immolazione (92).

Il primo commento è più consono al senso scritturistico (93); il secondo più aderente al testo liturgico. Cristo è, infatti, presente sull'altare in uno stato di vittima.

Il testo liturgico si riconnette così alla profezia di Isaia sul servo di Jawheh: « come pecorella sarà condotto al macello, e come agnello sotto il tosatore non farà un lamento e non aprirà

(87) CIRILLO, *Cat. Myst.* 5, 11; *ed. cit.*, p. 105.

(88) « Asserimus ergo donum Dei esse perseverantiam qua usque in finem perseveratur in Christo ». S. AGOSTINO, *De Dono Perseverantiae* I, 1; *PL* 45, 993.

(89) « ... Effectus divinae misericordiae est fundamentum omnium divinatorum operum; nihil enim debetur alicui nisi propter quod est datum ei a Deo non debitum ». S. TAMMASO, I p., *qu.* 25, a. 3 ad 3.

(90) « ... licet (homo) liber sit ad volendum et non volendum aliquid, non tamen volendo facere potest quod voluntas in eo quod vult, ad id quod vult vel eligit immobiliter se habeat. Hoc autem requiritur ad perseverantiam: ut scilicet voluntas in bono immobiliter permaneat. Perseverantia igitur non est in potestate liberi arbitrii. Oportet igitur adesse homini auxilium divinae gratiae ad hoc ut perseveret ». S. TOMMASO, *Contra Gentes* III, c. 155.

(91) *Giov.* 1, 29, 36.

(92) « Agnus vel propter innocentiam dicitur, vel quod hominum salus per ipsum penitus extinctum fuerit, cum ovis instar iugulatus ac Patri oblatus est ». EPIFANIO, *Adv. haer.* II, 35.

(93) Cfr. F. CEUPPENS, *Theologia biblica* III, Torino 1950, pp. 9-12.

bocca » (94); e trova riscontro nella descrizione dell'Apocalisse(95), che mostra l'Agnello nella gloria dei cieli « tamquam occisum », « come se ucciso ».

L'IMPETRAZIONE.

Terminato il sacrificio, S. Cirillo ricorda le preghiere di impetrazione che venivano elevate « super illam propitiationis hostiam », cioè alla presenza ed in forza della vittima di propiziazione (96).

Con il decorrere del tempo le preghiere di domanda acquistano una forma tipica ed un carattere ufficiale. In modo particolare ciò si verificò e per l'azione d'intercessione, chiamata *litanica* o *oratio fidelium*, elevata in favore della Chiesa e delle diverse categorie del popolo cristiano, e per la recita dei così detti *dittici*, la lettura cioè su tavolette dei nomi degli oblatori, sia in favore dei vivi che dei defunti.

L'ordinario attuale della Messa, come già i *Sacramentari Romani*, non contiene più la preghiera litanica. Molte però delle petizioni che essa comprendeva hanno trovato posto nelle diverse orazioni del canone.

Troviamo di fatti delle reminiscenze abbastanza esplicite nella seconda parte del *Te igitur*: *Te dunque, clementissimo Padre... Ti preghiamo e chiediamo di gradire e benedire questi presenti, questi santi ed illibati sacrifici, che noi ti offriamo anzitutto per la tua Chiesa santa, cattolica, affinché Tu voglia pacificarla, custodirla, riunirla e governarla per tutto il mondo, insieme col Tuo servo il nostro Papa, col nostro Vescovo e con tutti i veri credenti e professanti la fede cattolica ed apostolica.*

Gli elementi di questa preghiera in favore della Chiesa sono antichissimi. Ad esempio nella *Didache* (I sec.) leggiamo: « Ricordati o Signore della tua Chiesa, di difenderla da ogni male, di perfezionarla nella tua carità... Raccoglila dai quattro venti » (97); nell'*Anafora di S. Marco* (III-IV sec.): « Ti preghiamo e scongiuriamo: ricordati della tua Chiesa santa, una, cattolica » (98); nelle *Costituzioni Apostoliche* (IV sec.): « Preghiamo per la santa, cattolica e apostolica Chiesa, estesa da un confine all'altro

(94) *Is.* 53, 7.

(95) *Apoc.* 5, 6.

(96) CIRILLO, *Cat. Myst.* 5, 8; *ed. cit.*, p. 102.

(97) *Didache* 10; *ed. cit.*, pp. 11-12.

(98) *Fragmenta papiri anaphorae S. Marci*; I QUASTEN, *o. c.*, p. 47.

del mondo, affinché il Signore la conservi incolume, non agitata da flutti, e la protegga fino alla consumazione del tempo » (99).

Nel *memento dei vivi*, gli offerenti, appellandosi alla conoscenza che il Signore ha della loro fede e della loro devozione, pregano perché Iddio conceda loro il frutto del sacrificio di lode ed in particolare liberi le loro anime dal peccato, doni la salvezza eterna e l'incolumità corporale.

Nel *Communicantes* (*Uniti in una medesima comunione*), l'orante insiste ancora presso il Signore per ottenere aiuto e protezione.

Nel *Nobis quoque* (*A noi pure peccatori*), implora dalla « moltitudine delle misericordie divine » di essere ammesso tra il numero dei santi.

Nell'*Hanc igitur* (*Ti preghiamo di accettare questa oblazione*) e nel *Libera nos* (*Liberaci te ne preghiamo o Signore*), è la pace il dono richiesto.

Nel *Pater noster*, la domanda è la venuta del Regno di Dio, l'adempimento della volontà divina, la liberazione dalla tentazione e dal maligno.

Per « coloro che riposano in Cristo », viene impetrato *il luogo del refrigerio, della luce e della pace*.

Queste suppliche, che contengono un implicito riconoscimento da parte dell'uomo della propria insufficienza, manifestano il concetto di Dio in quanto *Signore*.

Il dominio del Signore, la sua potenza, si estende su tutto e su tutti: sulla nostra volontà, poiché può tenerci lontani dal peccato; sul nostro corpo, poiché da Lui dipende anche il benessere materiale; sui frutti del sacrificio, perché Egli ce lo rende favorevole; sulla vita eterna, perché Egli ci libera dal maligno, dona la salvezza ed introduce nella vita beata.

RECEZIONE DEL SACRAMENTO.

I testi della Messa hanno ancora la finalità di preparare alla comunione del Corpo e del Sangue di Cristo.

Il comando dato da Gesù nell'istituire il Sacramento eucaristico: « Prendete e mangiate » (100), viene ripetuto dal sacerdote mentre rinnova il memoriale del Signore.

(99) *Constitutiones Apostolorum* VIII, 10; ed. cit., p. 207.

(100) *Matt.* 26, 26.

« Cristo ha dato la sua carne, si legge nel più antico testo della liturgia romana, perché coloro che credono se ne nutrano come bambini » (101).

L'ordinario attuale contiene diverse formole di preparazione al ricevimento dell'Eucarestia e di impetrazione dei suoi frutti. Alcune non sono di grande valore, perché introdotte tardi nella liturgia e con un carattere di devozione piuttosto privato, per aiuto del sacerdote; quali ad es.: *Haec sacrosancta commixtio* (Questa sacrosanta mescolanza del Corpo e del Sangue); il *Domine Jesu Christe* (Signor nostro G. Cristo) ed il *Quod ore sumpsimus* (Quanto abbiamo ricevuto con la bocca), che non possono risalire oltre il sec. IX, e dipendono dalla tradizione gallicana.

Grande importanza invece ha la seconda parte del *Supplices* (*Supplichevoli Ti preghiamo*), ove esplicitamente vengono chiesti a Dio i frutti della comunione per coloro che partecipano al santo sacrificio: *Supplici Ti preghiamo, o Dio onnipotente, ... di voler colmare di ogni benedizione celeste e grazia quanti prendendo parte a questo altare gusteranno del Corpo e del Sangue del Figlio Tuo*.

Da alcuni liturgisti (102) fu supposto che il passo citato non dipendesse originariamente dal contesto attuale, ma da una frase epicletica, cioè di invocazione, dello Spirito Santo, come la troviamo nell'antica liturgia di Roma, riferitaci da Ippolito (103): « Manda il tuo Spirito Santo nell'offerta della tua Chiesa ». Avremmo così nella preghiera, che stiamo analizzando, un testo trinitario: il Padre, che invia il Paraclito; lo Spirito Santo, che opera nelle anime per disporle all'unione fruttuosa con il Figlio di Dio, il Quale si dona in cibo.

L'effetto della comunione: *essere ricolmi di ogni benedizione celeste e grazia*, dovrebbe perciò attribuirsi principalmente allo Spirito Santo, il quale, come cooperò e coronò la missione redentrice di Gesù, così concorre ancora a portare a perfezione nelle anime l'azione santificatrice del sacramento eucaristico.

Anche la recita del *Pater noster*, a causa della sua prossimità al ricevimento dell'Eucarestia, ha assunto nella liturgia la funzione di disporre alla Comunione (104). E' stata interpretata come

(101) IPPOLITO, *Traditio Apostolica*, 68-71; *ed. cit.*, p. 33.

(102) Cfr. M. RIGHETTI, *Storia lit.* III, Milano 1949, pp. 337-338.

(103) IPPOLITO, *Traditio Apostolica* 68-71; *ed. cit.*, p. 30.

(104) Cfr. S. AGOSTINO, *Sermo* 17, 5; *PL* 38, 127.

del « pane eucaristico » la domanda del « pane nostro quotidiano ».

Di questa spiegazione possiamo vedere un probabile accenno già in S. Ignazio di Antiochia (II sec.), quando scriveva ai Romani: « Non mi diletto di un cibo che si corrompe, né dei piaceri di questo mondo. Voglio il pane di Dio (105), che è la carne di Gesù Cristo..., e voglio come bevanda il suo Sangue » (106).

Lo stesso senso vi è stato visto da S. Cirillo (107) e da S. Ambrogio (IV sec.). Questi anzi, perché nei suoi sermoni aveva insegnato che prima delle parole consacratorie l'offerta era detta *pane* e dopo invece *corpo*, per togliere ogni dubbio nei suoi uditori, che ponevano la domanda: « Perché allora nell'orazione del Signore, che segue la consacrazione, è detto pane nostro? », fu necessitato a spiegarsi esplicitamente: « Ho detto pane, ma ἐπιούσιον cioè soprasostanziale », il pane della vita eterna « che nutre la sostanza della nostra anima » (108).

CONCLUSIONE.

Nei testi liturgici dell'*Ordinario* della Messa la Chiesa ha fermato le finalità che intende raggiungere quando esercita il culto: ringraziare Iddio, adorarlo, chiedere perdono e grazie, unire i fedeli al Corpo ed al Sangue di Cristo.

E' dovere di coloro che prendono parte ai sacri riti ricercare e comprendere queste intenzioni, se non vogliono rendersi alieni dai benefici della liturgia.

Essi devono lasciarsi attrarre dalle idee che vengono esposte, farle proprie, rivivendole mentre l'atto liturgico si compie e produce, in forza dei meriti di Cristo, gli effetti soprannaturali di santificazione e di grazia.

Vi deve essere corrispondenza fra il mistero eucaristico, che si attua, regolato dal magistero della Chiesa non solo quanto alle rubriche o cerimonie, ma soprattutto quanto al contenuto di fede, e l'orante. Il quale non può considerarsi un semplice spettatore dell'azione liturgica, ma un partecipante. Egli deve comprendere la necessità e l'utilità dell'azione culturale, non accettarla soltanto per timore di trasgredire un comando. Deve rimuovere dalla sua mentalità e dalla sua volontà tutto ciò che possa rendere difficile

(105) *Giov.* 6, 33.

(106) *IGNAZIO ANT., Ad Rom.* 7, 3; *ed. cit.*, p. 261.

(107) *CIRILLO, Cat. Myst.* 5, 15; *ed. cit.*, p. 104.

(108) *De Sacramentis* V, 4; *ed. cit.*, pp. 168-169.

o intiepidire la sua intima adesione, sì che la fede e la grazia possano agire, santificare, rendere graditi a Dio gli atti di religione.

E ciò non solo individualmente. La liturgia infatti non è il culto di un uomo isolato, ma di tutto il popolo di Dio, di tutta la famiglia cristiana, che si raccoglie nel suo nome, strettamente unita al suo Mediatore e sommo Sacerdote, che solo può dare accesso al Padre (109).

E' in questa unità di mente e di amore dei fedeli con la Chiesa, della Chiesa con Cristo e di Cristo con il Padre, che deve essere presentato alla SS. Trinità l'ossequio che Le compete.

Allora il rendimento di grazie, la lode e l'adorazione, le preghiere di propiziazione o d'impetrazione, non saranno un atto personale di pietà, limitato dalla fede e dai meriti dell'orante, ma un'azione congiunta a quella della Chiesa e di Cristo. Di valore quindi infinito.

La glorificazione di Dio non sarà frutto di sentimenti soggettivi e particolari dei fedeli, ma spunterà sulle labbra per opera dello Spirito Santo, che agisce efficacemente nel mistero e nell'intimo dell'animo. Gli oranti potranno sperimentare quanto diceva S. Ignazio Antiocheno di se stesso, prossimo al martirio: « Vi è in me un'acqua viva e sussurrante che mi dice dentro l'animo: vieni al Padre » (110).

Lo Spirito Santo, che è Spirito di Cristo (111), suggerisce all'Assemblea cristiana i sentimenti di Gesù, unendoli a Lui che è, come si esprime il Papa Clemente I (I sec.): « avvocato delle nostre preghiere e aiuto della nostra debolezza » (112).

I testi della liturgia della S. Messa inculcano chiaramente che il rendimento di grazie, la lode e la glorificazione di Dio, l'adorazione, l'offerta del sacrificio, la domanda della remissione dei peccati, la petizione di ogni grazia non devono essere considerate finalità dell'azione individuale e personale dell'orante, a cui si unisce, accidentalmente, l'atto sacrificale di Cristo, quasi che nell'agire di Cristo e del fedele si debbano distinguere due atti indipendenti, ognuno dei quali in possesso di una perfezione propria, a sé stante.

(109) *Giov.* 14, 6; *Ad Eph.* 2, 18.

(110) IGNAZIO ANT., *Ad Rom.* VII, 2; *ed. cit.*, p. 261.

(111) *I Pet.* 1, 11.

(112) *I Clem. ad Cor.* 36, 1; *ed. C. TH. SCHAEFERS*, in *Flor. Patr.*, fasc. XLIV, Bonnae 1941.

L'orante e Cristo, Sacerdote e Vittima, devono formare nell'atto eucaristico una sola cosa.

Il fedele si deve lasciare trasformare dalla fede e dalla grazia, per divenire nel pensiero e nella volontà simile a Cristo, e con Lui presentarsi al Padre.

Occorre, secondo l'esortazione di S. Ignazio Antiocheno agli Efesini (113), che il Padre celeste riconosca in coloro che, ad una sola voce, inneggiano a Lui, le membra del Figlio suo.

Sono queste le altezze spirituali a cui la Chiesa eleva i fedeli, guidandoli con i suoi testi liturgici nel sacrificio eucaristico.

S. Domenico di Fiesole.

EUGENIO MARINO O. P.

(113) IGNAZIO ANT., *Ad Eph.* IV, 2; *ed. cit.*, p. 217.

IL MONOCENTRISMO DELLA CONCEZIONE ONNICENTRICA

Al Congresso Nazionale di Filosofia di Palermo è stato annunciato il ripudio del problematicismo e il capovolgimento dei suoi termini in una nuova soluzione: l'onnice centrismo.

Dopo aver riconosciuto la contraddittorietà della posizione problematica, in quanto « il problematico parla e scrive e non può non dare un significato al proprio discorso che pur dichiara inconcludente » (1), Ugo Spirito ha prospettato una nuova soluzione del problema riguardante la pluralità delle filosofie, affermando che l'esperienza del problematicismo ha reso ormai innegabile un fatto e cioè che « non si può non sapere, vale a dire non si può pronunziare neppure una parola senza dare ad essa, nell'atto in cui la si pronunzia, un significato e un valore assoluti. Non si può non sapere e perciò — egli ammette — non si può non concludere » (2): pertanto, « se è vero ... che nessuno può parlare, senza dare valore assoluto al proprio discorso, vuol dire che ogni parola ha effettivamente valore assoluto » (3). E ciò perchè « ogni parola è il tutto in una singola prospettiva e non può essere giudicata da altri » (4) senza essere ricondotta « ad altre prospettive in funzione delle quali soltanto potrà essere riconosciuta negativa » (5): « il non giudicare acquista questo significato più profondo e si converte nel riconoscimento della positività di ogni affermazione » (6).

L'affermazione della contraddittorietà di ogni posizione conclusiva, che aveva dato vita al problematicismo, si è quindi tramutata, in conseguenza della constatazione della natura intrinsecamente conclusiva di ogni posizione, compresa quella problema-

(1) Ugo SPIRITO, Relazione al XVIII Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana, in *Verità e libertà*. Palermo, Palumbo, 1960, p. 110.

(2) *Ibidem*, p. 110.

(3) *Ibidem*, p. 110.

(4) *Ibidem*, p. 111.

(5) *Ibidem*, p. 111.

(6) *Ibidem*, p. 111.

tica, nell'antitetica affermazione della positività assoluta e quindi dell'assoluta verità di ogni affermazione. Ad ogni manifestazione del pensiero, come ad ogni altra realtà, si viene in tal modo a riconoscere un valore assoluto, al punto da non escludere, in considerazione della sua preordinata positività, neanche l'antionnicentrismo, perchè anch'esso, come ogni altra affermazione, « è e deve essere quello che è, in un'assolutezza che gli deriva dal fatto di essere un centro dell'universo » (7).

La nuova posizione assunta da Spirito nasconde dietro l'apparente certezza di una logica stringente, una contraddittorietà profonda, ancora più grave, forse, di quella del problematicismo dal quale trae origine.

Ogni fede — afferma Spirito — è vera per il solo fatto che essa esiste: ma quale rapporto verrà a stabilirsi fra la pluralità delle varie fedi esistenti e l'affermazione della positività assoluta e quindi dell'assoluta verità di ogni fede, avanzata dall'onnicentrismo? Ogni fede, prima ancora del riconoscimento effettuato, per ciascuna di esse, dall'onnicentrismo, affermava di rappresentare un valore assoluto, di essere cioè la verità: ma, in contrasto con l'onnicentrismo, ogni fede categoricamente affermava ed afferma di essere essa soltanto la verità, dal momento che le altre fedi non sono e non possono non essere, per ognuna delle restanti fedi, che l'espressione delle molteplici sembianze di cui l'errore perfidamente riveste la sua negazione della verità. Quindi, per ognuna delle fedi esistenti, l'onnicentrismo, essendo appunto nè più e nè meno che un'altra fede, parlerà, al pari delle altre fedi, un solo inammissibile linguaggio, quello dell'errore. Non solo, ma tutte le altre fedi, in quanto ciascuna di esse afferma di essere portatrice, essa soltanto, dell'unica verità, si troveranno, deponendo per un attimo il contrasto che le divide, concordi nell'affermare l'erroneità della dottrina affermante la positività e quindi la verità di ogni fede: di contro all'onnicentrismo si leverà unanime l'antionnicentrismo, cioè la totalità delle altre fedi. E se tutte le fedi, secondo l'onnicentrismo, sono espressione di una verità sempre e necessariamente assoluta, vi sarà pertanto un'unica concorde verità, assolutamente vera, affermante, con l'autorità dell'insindacabile determinismo di una concezione basata sulla « necessità e la razionalità di ogni manifestazione della realtà » (8), l'erro-

(7) *Ibidem*, p. 111.

(8) *Ibidem*, p. 111.

neità dell'onniceentrismo. Che significato può avere allora l'affermazione di Spirito secondo la quale « positivo sarà anche l'atto dell'intollerante » (9)? « L'atto tollerante dell'onniceentrista » come potrà comporsi « con l'atto intollerante dell'antionniceentrista » (10)? Anzi, tale atto, sarà veramente tollerante?

Se l'onniceentrismo afferma l'assoluta positività e quindi la verità assoluta di ogni affermazione particolare, in quanto « ogni manifestazione della realtà, e per conseguenza ogni parola e ogni azione dell'uomo, è una individuazione dell'universo, macrocosmo e microcosmo insieme, libera determinazione in quanto libera espressione del tutto nella parte » (11), esso dovrà evidentemente a maggior ragione riconoscere la positività assoluta e quindi l'assoluta verità dell'universale affermazione levantesi da tutte indistintamente le fedi, e che si esprime nella chiarezza incontrovertibile di una proposizione univoca: *l'onniceentrismo è affermazione assolutamente erronea*. Il che vuol dire che l'affermazione della positività assoluta di ogni fede si riduce al riconoscimento implicito da parte dell'onniceentrismo dell'assoluta verità dell'affermazione secondo la quale l'onniceentrismo è affermazione erronea: l'onniceentrismo, mentre afferma e appunto perchè afferma la verità di tutte le fedi, non può non riconoscere l'erroneità di almeno una fra di esse, l'erroneità appunto della propria fede, operando in tal modo la più paradossale esclusione che possa essere compiuta da un'affermazione avente proprio lo scopo di comprendere tutte le fedi, *l'esclusione cioè di se stessa dalla propria affermazione*.

Rivelatasi erronea la soluzione onnicentrica del problema della pluralità delle fedi, cadrà di conseguenza il principio che affermava la positività di tutte le fedi, e ciascuna fede continuerà a vivere nell'affermazione della positività esclusiva della propria verità e nel ripudio della negatività delle fedi altrui. Risorge la concezione monocentrica, riaffermata ora indistintamente da tutte le fedi, onnicentrismo compreso, dal momento che quest'ultimo, per affermare la verità di tutte le fedi, è stato costretto a riconoscere l'erroneità della propria affermazione e quindi in realtà a disconoscere la verità delle altre fedi dal momento che erronea era l'affermazione che a ciascuna fede concedeva l'impronta di una

(9) *Ibidem*, p. 111.

(10) *Ibidem*, p. 111.

(11) *Ibidem*, pp. 110-111.

universale verità. Dovendo escludere se stesso dalla propria affermazione, l'onniceentrismo infatti non può non escludere, di per ciò stesso, in quanto cioè affermazione intrinsecamente esclusiva, tutte le altre fedi, quelle appunto che aveva preteso di poter accogliere sotto il manto della sua definizione, rivelatasi, ora, solo illusoriamente comprensiva. Ma l'esclusione, oltre che della propria, anche delle altre fedi, equivale alla negazione scettica della verità di tutte indistintamente le fedi e non può non risolversi pertanto nell'affermazione dogmaticamente monocentrica della verità di una sola fede, quella affermante ma in realtà negante la verità di tutte le fedi.

Ciò vale, in definitiva, a salvare l'onniceentrismo dal dissolvimento al quale altrimenti esso andrebbe irrimediabilmente incontro: costretto a riconoscere, suo malgrado, l'erroneità delle altre fedi, esso può sottrarsi infatti al naufragio che lo attendeva, e rifugiarsi, lontano dal procelloso dialogo erroneamente intrecciato con l'errore professato da tutte indistintamente le altre fedi, nel grembo sicuro di un nuovo dogma, il suo, acriticamente sopravvivate, ma saldamente ancorato adesso alla radicale certezza di un'unica verità. La concezione onnicentrica della verità, esplicitando l'intima contraddittorietà sulla quale fonda la sua affermazione, si ridurrà, in altri termini, ad affermare soltanto la positività della *propria* fede, inesorabilmente costretta a ripudiare, pena la dissoluzione, ogni apertura verso l'errore annidantesi nella totalità delle altre fedi: contro le altre fedi, intolleranti verso la concezione onnicentrica della verità, in quanto affermante una verità opposta alla loro, l'onniceentrismo leverà l'intolleranza della sua pretesa tolleranza, insofferente delle altre fedi appunto perchè affermanti una verità opposta alla propria. Il riconoscimento onnicentrico della verità assoluta di ogni fede manifesterà la sua vera natura nella violenta affermazione monocentrica dell'assoluta positività e quindi della verità assoluta di un solo centro, quello affermante l'onniceentrismo. L'onniceentrismo, travolto dalla sua contraddittorietà logica, si porrà come fede affermante l'unicità della propria verità, frammezzo alle fedi affermanti l'unicità della propria verità, come monocentro fra gli altri monocentri, mentre l'orizzonte delle altre fedi, divenuto via via sempre più evanescente, si dilegnerà inafferrabile.

Perentoria è infatti l'alternativa che si pone innanzi all'onniceentrismo: o escludere se stesso, come errore, dall'affermazione

della verità assoluta di tutte le fedi, con la conseguente rinascita della concezione monocentrica e con la riaffermazione quindi del dogmatismo, o ripudiare dogmaticamente tutte le altre fedi, in quanto errore, e porsi, sull'affermazione della loro erroneità, come unica verità, riaffermando in tal modo definitivamente l'inviolato principio monocentrico della verità di una sola fede. Esclusa ovviamente la prima soluzione, che ne segnerebbe il disfacimento, all'onnicentrismo non rimane che la seconda, che della prima soluzione non rappresenta del resto che lo sviluppo inevitabile, quella cioè della sopravvivenza dogmaticamente circoscritta entro i limiti di una chiusura totale, in armonia con le affermazioni da cui esso trae la sua fede e secondo le quali — come sappiamo — « ogni parola ha effettivamente valore assoluto ». L'onnicentrismo, presumendo cioè di poter imprimere a ciascuna fede il sigillo della verità, finisce per avvolgere invece la pluralità delle verità in una definizione solo apparentemente comprensiva, perchè proclamare la verità di ogni fede è possibile solo dando vita ad una nuova verità, la cui positività può essere affermata solo in quanto sono state inesorabilmente respinte al di fuori di essa tutte le altre fedi: affermare che tutte le fedi hanno un valore assoluto equivale infatti nè più e nè meno che ad affermare che tutte le altre fedi non hanno alcun valore poichè l'assoluto è rappresentato solo e soltanto dalla fede che afferma aver tutte le fedi un valore assoluto.

L'onnicentrismo, sfuggito al vortice della totale dissoluzione logica, rivela inequivocabilmente, con la sua ineluttabile riaffermazione dell'intolleranza, la sua incapacità a risolvere la drammaticità del dissidio esistente fra le varie filosofie, mentre il dogmatismo risorge, annoverando la contraddittorietà di un'altra soluzione, e quindi con una nuova vittoria.

Roma.

RAFFAELE GAMBINO

NOTE CRITICHE

UN DIBATTITO INTORNO A « FILOSOFIA E STORIA DELLA FILOSOFIA »

Su questa Rivista (A. XII - 1959 -, pp. 573-592), abbiamo già riferito ed annotato il volume del prof. Garin: *La filosofia come sapere storico*, Bari, 1959, che è una raccolta di tre Saggi dell'illustre A.. Il secondo di essi dal titolo: « Osservazioni preliminari a una storia della filosofia », era apparso, poco prima della pubblicazione del volume, in « Giornale critico della filosofia italiana », 38, 1959, pp. 1-55. Su invito del prof. U. Spirito, Direttore della Rivista dove era apparso l'articolo, molti insigni filosofi sono intervenuti a discutere la questione che l'articolo trattava. Noi abbiamo già riferito i primi cinque interventi nella nostra nota critica, in una *postilla*, poichè la nota era già in corso di stampa quando uscì il numero del « Giornale critico... », che pubblicava quegli interventi.

La stessa Rivista nei susseguenti fascicoli (A. 38, 1959, fasc. IV; A. 39, 1960, fasc. 1), ha pubblicato ulteriori interventi, posti nel seguente ordine:

Nel fascicolo IV, A. 38, 1959:

- G. Bontadini, *Del far storia*, pp. 500-538;
E. Paci, *Filosofia e Storia della filosofia*, pp. 539-542;
L. Lugarini, *Implicazioni dell'orientamento storiografico di E. Garin*, pp. 543-547;
V. Mathieu, *L'originalità dello storico della filosofia*, pp. 548-551;
V. Verra, *Idee e realtà*, pp. 552-556;

Nel fascicolo I, A. 39, 1960:

- G. Preti, *Filosofia e Storia della filosofia*, pp. 94-103;
A. Vasa, *Crocianesimo e marxismo nel « Sapere storico » di E. Garin*, pp. 104-116;
G. Morpurgo - Tagliabue, *Considerazioni su una metodologia*, pp. 117-126;
A. Plebe, *Verificabilità e accertamento dell'errore nella storiografia filosofica*, pp. 127-133;
R. Franchini, *Ricerca storica e storia della filosofia*, pp. 134-139.

La discussione ha assunto così una particolare importanza, perchè oltre a porre in questione un problema fondamentale, è avvalorata dalla competenza degli Autori intervenuti nel dibattito. Per questo motivo, co-

me pure per l'interesse che il problema suscita in noi, ed anche per non lasciare a mezzo un lavoro iniziato, abbiamo pensato di ritornare sull'argomento già trattato su queste pagine.

Seguiremo il seguente ordine:

1) riferiremo ciascun intervento, non esponendoli nei particolari, ma rilevando ed annotando gli elementi utili al dibattito;

2) raggrupperemo le annotazioni, le critiche, le osservazioni, che gli Autori di questi interventi hanno mosso al prof. Garin;

3) riprenderemo l'argomento del prof. Garin e riferiremo sinceramente le ulteriori osservazioni che si sono formate nella nostra mente; o piuttosto chiarificheremo e possibilmente approfondiremo le osservazioni già fatte nella nostra precedente nota.

1) GLI INTERVENTI DEGLI ILLUSTRI AUTORI.

G. Bontadini, *Del far storia*. — Il B. prima di esaminare l'articolo « Osservazioni... », e allo scopo di inserirlo nella polemica generale sulla storia della filosofia, prende in esame, senza andare però molto lontano, precedenti discussioni, iniziando con il volume « *Verità e storia. Un dibattito sul metodo della storia della filosofia* », Sez. Rom. della Società Fil. Ital., 1956, contenente saggi di N. Abbagnano, C. Antoni, G. Galogero, R. Cantoni, E. Garin, R. Mondolfo, E. Paci, U. Spirito, F. Lombardi. Il Bontadini esamina brevemente ciascuno di questi interventi, osserva il distacco tra gli storicisti della generazione più matura, che « non si lasciano prendere dal furore dei più giovani (p. 507), non intransigenti di fronte al problema dell'unità o molteplicità della filosofia, e gli storicisti della nuova generazione (Cantoni, Garin), intransigenti di fronte allo stesso problema. Rileva inoltre « come fenomeno interessante (che) merita di essere tenuto in vista » (p. 509), il fatto che Garin in questo intervento sia partito contro l'identificazione di Filosofia e Storia della filosofia e sia poi arrivato proprio a questa identificazione. Dopo l'esame del volume « *Verità...* », il B. esamina le tre relazioni (del Garin, di Dal Pra, e del Paci), fatte al convegno fiorentino del 1956 (Cfr.: Riv. cr. d. Fil. it., 1956, fasc. II), dove il Garin già affermava « la tesi » ... che l'idea di trovare il fondamento dell'unità (della storia della filosofia) in una unità presupposta, cozza contro l'idea stessa della storicità p. 215 » (p. 516). Nel riferire l'intervento di N. Bobbio, il B. contro questi afferma la possibilità della coesistenza della storia « obiettiva (o narrativa) e di quella valutante... » (p. 520), ed osserva che questa « coesistenza è tanto più plausibile, in quanto ben poche e forse nessuna filosofia è tale da esigere di essere condivisa di fatto da tutti gli uomini... » (p. 521).

Finalmente « dopo aver prestato orecchio a queste voci... tutte convergenti... almeno nell'istanza di fondo che chiamiamo 'laicista' » (p. 522), il B. passa ad esaminare l'articolo « Osservazioni... » riguardo al quale era stato richiesto il suo contributo, e che, secondo il Bontadini, tratta « l'argomento del giorno » entrato anche nelle « riviste e rivistine di divulgazione » e che tra poco entrerà anche « nei rotocalchi » (p. 522) (cosa che non ci sembra essere poi tanto deleteria, se... avvenisse!).

Il saggio del Bontadini è in definitiva eminentemente apologetico, e come tale calca gli errori e le esagerazioni del Garin, e tranne un riconoscimento, peraltro sincero, al merito del Garin storico (p. 522), non si preoccupa nè di rilevare quel tanto di positivo che la trattazione del G. contiene, nè, e questo ci pare eccessivo, di avvertire la interna problematica del pensiero dell'illustre storico, dalla quale è sorta appunto la sua posizione teoretica.

Come pure disturba il tono ironico diffuso in tutto il saggio. Ci sembra inoltre che il titolo di « laicista » dato al Garin, benchè esprima la posizione mentale di quest'A., sia troppo generico, e che possa convenire a numerosi altri autori. Ci permettiamo di osservare inoltre che se gli antimetafisici possono, a volerlo, essere qualificati tutti come « laicisti », non crediamo tuttavia che « i metafisici » possano essere identificati con « i cattolici » (cfr. p. 500). E d'altronde non ci sembra esatto applicare il termine « cattolico », che qualifica un atteggiamento di religione soprannaturale, ad atteggiamenti filosofici che sono sempre attività umane intorno ad oggetti naturali, anche se è vero che un cattolico, di diritto e di fatto, non potrà mai essere sostenitore di alcune posizioni filosofiche, come ad esempio di quella del Garin!

E. Paci, *Filosofia e Storia della filosofia*. — Le poche pagine del Paci sono quanto di più profondo, di più, ci si scusi la « petitio termini », filosofico sia stato scritto in questa polemica. Ancora una volta è un teoretico che riesce a dare ed a capire il significato delle cose, che coglie il problema, lo delinea, lo indirizza, e ne suggerisce una soluzione (come pensare un problema — che dice difficoltà, complessità — senza pensare pure una soluzione, un dipanamento, una semplicità che dica « verità »?). Senza dubbio la soluzione del Paci può non essere totalmente condivisa (e da noi non lo è), ma averne delineata una non del tutto errata, è dare inizio ad una soluzione giusta, quella che il Paci chiamerebbe di « *intenzionalità filosofica* » (p. 541). (Il Paci parla sotto l'influsso di Husserl, di cui, mentre scriveva, stava leggendo il vol. II di « *Erste Philosophie* », ma questo nulla toglie al suo « filosofare »!).

Il problema dell'incidenza della Filosofia con la Storia della filosofia diventa, nella soluzione proposta, il problema dell'incidenza della verità nella storia e nel tempo. Chiedere se la filosofia si identifichi con la sua storia, pare dica il P., è chiedere se la verità si sia rivelata nel tempo; o, che è lo stesso, se la storia abbia un senso. Da qui l'impossibilità che questa identificazione sia una volta per sempre, bensì « *immer wieder* ». « La verità ci rivela e ci ha rivelato, scrive il P., vari aspetti, vari fenomeni di sè, ma mai tutta si è rivelata e mai tutta si rivelerà » (p. 541).

Far coincidere il problema della identificazione della filosofia con la storia della filosofia (intesa la storia proprio nel significato di totale attività umana, datole dal G.) con il problema della identificazione o manifestazione della verità nel tempo, sì che questo da quella riceva senso e quindi finalità (che è lo stesso che dire configurazione e termine), questo a noi sembra essere il contributo più valido portato in questo dibattito. Facciamo evidentemente riserve su quel « *immer wieder* », che se vuole

indicare solo la ineluttabilità di una manifestazione graduale e continua della verità naturale nel tempo, ci trova pienamente consenzienti; ma se vuol significare impossibilità di acquisizioni stabili di verità, e necessità di un sempre nuovo che cancelli e nullifichi le precedenti acquisizioni di verità, allora ci trova completamente dissenzienti, risultandoci assurda la manifestazione della verità che distrugge se stessa come verità in susseguenti atti della sua stessa manifestazione. E' invece proprio dal fatto che la verità si manifesta, nel tempo, gradualmente, che la filosofia, che tale manifestazione esprime, riceva il carattere di « scienza ». Scienza in cui a capitoli già certi e fermi, se ne aggiungono altri nuovi, che esprimono altri e diversi aspetti prima non conosciuti e che in rapporto ai susseguenti sono anch'essi verità acquisite, certe e stabili. Quali poi dei lavori filosofici seguenti vengono a formare questi nuovi capitoli? Questa è la domanda che riguarda la validità del filosofare, e non è qui che deve ricevere una risposta. Ed è forse in questo senso che il Paci scrive che la filosofia oltre ad essere *sapere storico* è anche « *philosophia perennis*, amore infinito per l'idea, costituzione della verità, del senso di storia nel tempo, per cui, infine, il filosofare non potrà non dire i suoi sì e i suoi no, dovrà accettare questo o quell'aspetto della filosofia che si è sviluppata nella storia... » (p. 541).

L. Lugarini, *Implicazioni dell'orientamento storiografico di E. Garin*. —

Anche il Lugarini contribuisce al dibattito ritenendo la *valutazione* connessa al lavoro storiografico, e ritenendo che tale valutazione dia un senso alla storia. A noi però sembra che il « *dar senso alla storia* » del Lugarini non sia lo stesso di quello del Paci, perchè nel Paci è la verità rivelatasi all'uomo che indirizza la storia e quindi le azioni, nel Lugarini (come nel G.) è soltanto il capire le azioni e quindi quel qualunque significato che queste comportano. Nel Paci ci può essere inadeguatezza tra verità e storia (e da qui sorge il suo « *immer wieder* », anche se pensato più ampio della sua esigenza), nel Lugarini e nel Garin c'è adeguatezza: la verità è quella che è data dalle azioni; al di sopra e al di fuori, in sè, non si dà nè verità, nè senso della storia, neppure per processo teoretico tendente a formulare la verità come « *telos* ». Tuttavia il Lugarini si differenzia dal Garin, perchè il senso della storia così come è da lui concepito, non è soltanto *rispecchiato* da un valido e spassionato lavoro storiografico, ma è *costituito* dal personale giudizio valutativo dell'uomo che fa opera storiografica.

V. Mathieu, *L'originalità dello storico della filosofia*. — Il saggio del Mathieu non affronta la questione in tutta la sua ampiezza, in tutte le sue conseguenze, nè tocca il fondamento filosofico della posizione del G.. Esso tuttavia affronta uno dei motivi centrali, negando la necessaria connessione della riuscita di un'opera storiografica con la fedeltà al metodo propugnato dal Garin, ed affermando essere possibile avere opere di ottimo valore anche da coloro che sostengono la partenogenesi di idee da idee, qualora questi storici, dotati di « *genio* » in senso kantiano, sappia-

no interrogare e leggere i documenti e ne sappiano avere risposte. Non crede dunque il M. che si possa avere un criterio per discernere la buona dalla cattiva opera storiografica. Neppure il metodo seguito « rende ragion sufficiente della riuscita dello storico » (p. 550), come d'altronde non c'è criterio per il far filosofia, la quale deve pur aver un carattere specifico che la distingua anche dalla sua storia, benchè anche questa sia filosofia, dovendo essa « rilevare un carattere intrinseco dell'oggetto che studia, cioè della filosofia » (p. 548).

V. Verra, *Idee e realtà*. — Il saggio del Verra oltre a mettere in risalto i diversi punti della posizione del G., come ad esempio e soprattutto quello della necessità di connettere le idee alla realtà e là trovarne il senso, tenta di indicare il punto centrale della questione, quello che l'intera discussione vuol affermare e sostenere. Per il Verra infatti i consigli, le norme, le preoccupazioni storiografiche esaminate ed esposte dal Garin, non sono soltanto *metodologia*, ma una presa di posizione, la quale inclina a valutare il passato come passato, e a vedere il presente come distaccato dal passato per una scelta per il futuro. « ... Compito principale dello storico diventa così quello di pronunciare sul passato un giudizio che, mettendo a nudo la sua funzione nella genesi del presente, ci permette di 'liberarci' di quest'ultimo e di compiere scelte per il futuro, un giudizio insomma fondato su una consapevolezza che è soprattutto distacco » (p. 555). La storia dunque del Garin sarebbe fatta, secondo l'interpretazione del Verra, per manifestare il punto di distacco del presente dal passato, affinchè staccandosi pure dal presente si possa indicare una scelta per il futuro. Non sarebbe esclusa una ricerca di continuità di significato, la quale però risulterebbe valida non in sè, a prescindere dalle mutazioni, ma solo come dato di fatto. Da parte sua il Verra ritiene superflua la preoccupazione di mostrare quel distacco, come pure quella di mostrare la continuità, ma suggerisce di lasciare « alla natura dell'argomento e a quella delle nostre esigenze il compito di trovare via via il miglior punto di convergenza, di suggerirci nuove direzioni di indagine e di portarci a questo o a quel giudizio, sempre soltanto attestato dai risultati conseguiti per la medesima via » (p. 556).

Senonchè questo per il G. significherebbe far storia proprio in un modo non-storico. Se infatti alla base della metodologia storiografica del G. c'è, come interpreta il Verra, l'affermazione che il passato è staccato dal presente, uno storico non potrebbe mai giungere a presentarlo continuato; se a tale cosa giungesse, significherebbe che il suo lavoro è stato influenzato da idee... metafisiche. Ed a proposito dell'interpretazione secondo la quale dal distacco del presente dal passato si potrebbe operare una scelta per il futuro, è necessario ben intendere la scelta che per il Garin non potrà mai essere determinativa. Nè crediamo che il G. accetti la distinzione tra continuità di fatto e continuità prestabilita, perchè porre una determinazione, sia intrinseca sia estrinseca, è distruggere il famoso distacco e il concetto della storia, che è mutabilità, discontinuità, temporalità.

G. Preti, *Filosofia e Storia della filosofia*. — L'intervento del Preti, non eccessivamente lungo, è però denso e... sconcertante. Per le prime pagine si ha l'impressione di avere questo A. quale alleato contro lo storicismo, ma poi il suo argomentare si trasforma, ed egli diventa addirittura contingentista. Il Preti infatti inizia con una valutazione della filosofia « *qualis* » e termina con l'identificare la realtà con il presente (il dato di fatto che ora ho davanti e che tra poco non è più e sarà travolto): la qual cosa appare a noi come la negazione esatta e precisa della filosofia. A che infatti rivendicare un carattere specifico al discorso filosofico, un carattere per il quale determinati discorsi pur nella loro diversità sono da dirsi filosofici; a che rivendicare il diritto al sillogismo, il valore obiettivo delle parole, e il contenuto denso delle idee capaci di originare altre idee, e proclamare tale esplicitazione ideale momento « autonomo » del filosofare; a che riaffermare con forza che l'atto interiore del filosofo, in sé impenetrabile, è però consegnato in discorso « obbiettivato » che costituisce la filosofia come scienza e come storia, quando poi, distrutto ogni valore trascendente, reale ed ideale, si riduce l'essere al momento presente che è, forse, così breve da non potersi neppure carpire? Come allora parlare di obbiettività, di necessità, di valore? A quale scopo?, per costruire una scienza e una filosofia di cose morte, di « vinti »?

Dopo aver mosso al Garin le critiche che abbiamo detto, ed aver notato come siano « arcaiche » la concezione che pone un realismo trascendente e quella che pone la realtà equivalente alla storia, il Preti propugna un « naturalismo relativistico » (p. 99), il quale, abolita la realtà assoluta e la scienza assoluta di essa, può liberamente riconoscere il relativo e il temporale come « strutture di una realtà che è costruita sulla base dei dati mediante un reticolato di significati (categorie) e di forme di cui fanno parte anche il tempo ed il divenire » (p. 99). « Un naturalismo, continua il P., per il quale la realtà è, per definizione, il 'presente', cioè ciò che è davanti, che è qui; un presente che non è eterno, ma neppure temporale, perchè contiene il temporale come sua categoria. Dove il 'passato' è il dato in quanto tale (ma è dato nel presente!) e il futuro è l'immaginato o l'aspettato in quanto tale (ma è costruito sull'orizzonte intenzionale del presente!). E il 'presente' è il reticolato di significati, categorie, connessioni logiche in cui la cultura (cioè, per noi, la nostra cultura) connette dati ed aspettati secondo nessi causali (qui intendo 'causa' in senso lato, quindi alquanto vago, libero) » (p. 100).

Da qui il passato non è un passato ma un *altro presente*, ed il futuro è un succedersi di epoche che contiene il passato solo come 'trasvalutato' in altre forme, come dato di un'altra attività; da qui l'impossibilità di dialogare (come invece vorrebbe il G.) con il passato, a meno che non lo si *traduca* nel presente (nelle categorie del presente), ma con grave pericolo di falsificazione, cosa che del resto uno storico, quando fa lo storico, non deve fare (cfr. p. 101). Conseguentemente a ciò egli ritiene che il valutare possa essere fatto soltanto avendo come « metro » il presente, così come è sentito dal filosofo che valuta. Ed a questo proposito il contingentismo del Preti si fa estremo: non solo la totalità dei punti di vista finora esposti nei secoli non esaurisce l'espe-

rienza, ma l'esperienza totale non può neppure essere razionalizzata se non semplificando e mistificando in astrazione. Per cui molte posizioni filosofiche del presente sono errate, come lo è stato anche in altre epoche: e ci saranno vinti e vincitori; e nessuna meraviglia, se anche noi, commenta il P., « moriremo e saremo sepolti: siamo stati partoriti per la morte da madri mortali » (p. 102).

Contro il punto di vista storicista (che il valore di una filosofia consista nell'intendere i tempi), sta che « a contrario, sono proprio le filosofie più legate al loro 'tempo' quelle che vengono travolte. « Sembra che la vitalità della filosofia sia « nel loro essere lotta contro il proprio 'tempo' e profezia, stimolo al processo, un proiettarsi in avanti verso tempi futuri. Ed anche qui, guai ai vinti: la ragione è sempre, e soltanto, dei vincitori » (p. 103).

Il Preti potrebbe farci notare che la nostra accusa di contingentismo è indebita, perchè egli non riduce il reale al dato singolo materiale di fatto, ma alla totalità di tutte le cose, ivi compresi i valori logici, ontologici, estetici, e, crediamo, anche etici, e certamente, alla totalità dei valori culturali. Tuttavia persistiamo nella nostra opinione, perchè la distinzione fatta non è sufficiente: trasferire infatti la caducità dai singoli al tutto, non muta realmente la situazione, essendo questo tutto l'insieme di quei singoli. Inoltre la difficoltà non è data dalla quantità ma dalla qualità: è affermare che il reale è il presente, dove al termine 'presente' non si dà il significato di « essere » (in tal senso anche S. Tommaso potrebbe firmare quell'identificazione), ma quello di « contingente », di qualcosa che, intrinsecamente, mentre è, già si muove per non essere più. Del resto, in ultima analisi, ed è bene il notarlo, la posizione del Preti coincide con quella dello storicismo del Garin, perchè anche per questi la realtà si può dire essere l'insieme delle cose che sono inquanto sono divenute (è esclusa così la realtà assoluta e trascendente), ed inquanto sono destinate a non essere più (è infatti, la storia, mutabile)(1). Anche qui però si deve notare una differenza: mentre per il Garin il futuro, anche se discontinuo ha i germi nel presente, come, d'altronde, il presente li ha avuti nel passato, per il Preti invece non pare potersi concepire un tale legame, poichè per lui è questione solo di sconfitte e di vittorie, persino con l'aggiunta « guai ai vinti! ». Tale differenza non è certo a favore del Preti, ed è per questo motivo che ci siamo chiesti

(1) A questo punto tuttavia, e correggendoci, anche per quanto scrivemmo nella nostra precedente nota (cfr. *art. cit.*, *loc. cit.*, p. 588, n. 4), dobbiamo fare, e ne siamo lieti, una precisazione. Noi abbiamo interpretato lo storicismo del Garin come un esaurirsi dell'essere nel tempo. Su gentile invito dell'A., una migliore lettura del testo ci ha ora dissuasi dall'insistere su tale interpretazione. L'A. infatti non parla dell'essere nel tempo, ma dell'uomo che vive e opera nel tempo, e al di fuori del quale, la sua ragione, non può portarsi. La posizione del Garin dunque non pone in discussione la realtà extratemporale, ma solo, per così dire, la realtà umana extratemporale, e ritiene essere impossibile che l'uomo con il suo operare razionale nel tempo si possa portare fuori di esso: che se talvolta riesce a varcarne i confini, ciò gli è stato possibile perchè ha usato mezzi non scientifici; ed è erroneo e fonte di errori far passare tali mezzi come appartenenti alla « ragione ». Le osservazioni che muoveremo in seguito sono fatte proprio in ordine a questa tesi.

a che vale ammettere uno sviluppo di idee, quando poi si sostiene un contingentismo così estremo!

A. Vasa, *Crocianesimo e marxismo nel «sapere storico» di E. Garin*. — In un discorso denso, spesso difficile, non sempre chiaro, il Vasa fa un interessante intervento. Sottopone la posizione del Garin ad uno studio acuto, complesso, ad una critica che cerca di trovare i limiti e le negazioni nelle fonti e negli influssi che hanno suggerito e determinato quella posizione. Nel secondo punto della presente nota riportiamo alcune di queste critiche o di queste osservazioni, e crediamo che qualche volta il Garin potrebbe ritenerle non pertinenti. Alla parte critica, l'A. ha mischiato una parte positiva, costruttiva, che vorrebbe tentare una terza via, che è «una concezione praticistica della ragione» e che dovrebbe dar luogo ad una «unità possibile di storia e di filosofia». Tale via avrebbe come presupposto la negazione di una realtà universale, e l'affermazione che l'universale indica soltanto un potere universale, che una ragione operante nel tempo potrebbe ambire di procurarsi. Il dato naturale, visto in un orizzonte di variabilità, e ispirando operazioni, è *l'universale del pensiero*, e la sua validità è data dalla riuscita di quelle operazioni da esso suggerite.

Se non andiamo errati, si tratterebbe della seguente posizione: non c'è una realtà universale o trascendente, ma si dà il dato di fatto naturale: uno qualunque. Questo dato può essere pensato dalla mente in innumerevoli possibilità, le quali suggerirebbero azioni: se queste azioni riescono, l'universale è valido; se non riescono, l'universale non è valido; però rimane universale, perchè la riuscita non è necessaria e l'universalità è costituita solo da «un orizzonte di variabilità in funzione 'razionale' del dato naturale...» (p. 111). La riuscita di quelle azioni, e quindi la saldatura «fra i tentativi della ragione... e l'ulteriore cammino della storia» va stabilita «a posteriori» (p. 111): in una ricerca che deve estendersi ai settori più disparati, essendo così difficile stabilire che cosa è e non è la filosofia.

Il Vasa dunque non ammette la identificazione tra filosofia e sapere storico: «La retorica dell'atto operoso rischia... di riprodursi nell'immanenza ad una storia per se stessa reale...» (p. 116). Di tutto questo difficile discorso del Vasa, quello che a noi sembra possa essere contribuito alla polemica, di cui trattiamo, è l'affermazione che *il pensare* può influire nell'ulteriore corso della storia. Non certamente nel senso che gli uomini operosi si sforzano di operare alla realizzazione di idee che credono in se stesse vere, e che comunque hanno appreso non dall'esperienza, o non necessariamente da questa, ma nel senso che il reale naturale è pensabile e trasformabile e pertanto suggeritore di azioni che, se riuscite, danno luogo a storia che perciò ha avuto luogo per influsso non di quel dato reale, ma di quel dato reale diversamente pensato. Qui dunque dovrebbe essere il punto in cui il Vasa si differenzia dal Garin: per il primo il dato non è soltanto registrato ma pensato, quindi, almeno astrattamente, sviluppato e condotto ad «universale»; per il secondo il dato è soltanto rispecchiato e pensato appunto come dato, non certo mo-

dificato: che se lo è, è falsato e quindi non reale e quindi non storico. A parte i limiti implicati, il contributo che l'intervento del Vasa porta, è da accettarsi.

G. Morpurgo - Tagliabue, *Considerazioni su una metodologia*. — Il saggio di quest'A., uno dei più chiari e dei più critici, ha il merito di aver toccato un pò tutti i punti discussi e discutibili della posizione del Garin. Dal rilievo di intransigente in campo metodologico, all'accusa di aver posto a proprio sostegno una base metafisica, Lui, non metafisico ed avverso ad ogni posizione aprioristica metafisica, all'indicazione di gravi ed interne contraddizioni, il discorrere del M.-T. prosegue in una lineare quanto accurata critica, che non è un atto d'accusa, ma accorta rivendicazione e ricostruzione di posizioni a ragion veduta ritenute in se stesse valide. Perché se il Garin crede di fondare il suo dire sull'assioma che « della filosofia si dà storia », ha ragione il M.-T. di chiedere che cosa è storia ed osservare che istanze essenziali storiche non sono soddisfatte dal concetto gariniano. Perché se il Garin ha le spalle coperte dall'affermazione che la storia è la realtà veduta nel suo condizionamento integrale, ha però ragione il M.-T. di far notare che essa può ricevere almeno due interpretazioni: la prima « di un determinismo storico », la seconda « di un organismo dialettico ». Avrebbe dovuto prevalere la seconda perché contiene anche la prima, invece il Garin ha scelto la prima; da questa scelta l'intransigenza della sua metodologia, l'incapacità a porre come esigenze storiche le categorie della continuità, della progressione-regressione, del superamento; da questa scelta, inoltre, proviene la negazione del giudizio di valore che è tanto implicato nel lavoro storiografico da originare le premesse teoriche secondo le quali lo storico gariniano *accerta* i pensieri, anche se non si accorge che tale *accertamento* è giudizio di pensieri veri e di pensieri falsi. A parte riferiamo le singole obiezioni, qui ci limitiamo a riportare un periodo che secondo noi esprime esattamente la posizione del prof. Garin: « La razionalità accettata dal Garin è... il concetto della storia considerata in linea di principio come *interrelazione plurima*, ma infine ridotta di massima ad una *relazione univoca*, di reale-ideale secondo un determinato senso. E' un criterio critico-pragmatico (o si può dire, meglio qui che altrove, critico-politico) dell'uomo e pensatore Garin:... è un principio *razionale*, e come tale si sottrae al concetto di libertà d'arbitrio » (p. 125). E' un giudizio, questo, che fa giustizia al senso filosofico di Garin, e che però ne manifesta pure, e più acerbamente, i limiti.

A. Plebe, *Verificabilità ed accertamento dell'errore nella storiografia filosofica*. — Tra i numerosi punti contenuti nella posizione del Garin, l'intervento del Plebe considera quello del criterio della validità di un'opera storiografica. Certamente questo è, almeno nel parlare esplicito del Garin, il punto più importante, dato che lo scopo dichiarato dello storicismo gariniano è quello di liberare una volta per sempre il campo storiografico da opere che storia non sono. Nel parlare implicito del Garin

non questo è il punto principale, bensì la convinzione sua intorno alla realtà come storia. Comunque il punto che interessa il Plebè, è sicuramente importante; egli lo tratta con finezza e con rilievi che se sono ovvii e di facile evidenza, sono pure giusti ed appropriati. Delineata criticamente la posizione del Garin, egli la esprime, in conclusione, nella formula « storiografia pura di filosofie impure », dove è mantenuta l'affermazione che mentre la filosofia è legata e contiene elementi non filosofici, la storiografia invece non è legata e non può contenere elementi non storici. Se poi si chiede qual'è il criterio per sapere se un'opera è stata condotta con tale intransigenza metodologica, il Garin risponde che è la *verificabilità* dei risultati raggiunti.

Ma, osserva il Plebe, la verificabilità è concetto sperimentale, ed in storiografia non si può creare un esperimento. L'unica verificabilità che si possa avere è quella metodologica: la purezza critica del metodo usato: « la storiografia pura » appunto! Ma tale criterio, ribatte il Plebe, può dar luogo a risultati assurdi, essendo impossibile « una purezza assoluta di spirito di ricerca... in un campo tanto intessuto di umanità qual'è la storiografia filosofica » (p. 130). Ancora una volta al Garin è rimproverato di aver posto, contraddittoriamente, un assoluto storicismo ed una storiografia non storicizzata. E' vero che il G. per l'inizio di un'opera storiografica ammette il condizionamento dalla storia, ma per il seguito pretende assoluta incondizionatezza: ed è proprio qui che sorge l'osservazione del Plebe. La posizione del Garin ha alla base l'esigenza positivista ed anche quella idealista, e sono queste esigenze che fanno sorgere un'altra domanda: è proprio cosa sicura che una storiografia non pura (nel metodo) non contenga verità (di fatto)? E' proprio questo giusto problema che rende valida l'idea che più che la purezza del metodo è *da verificare l'errore*. Quindi, quale criterio, sarebbe da prendere un accertamento empirico dell'errore, il quale più che distinguere storie vere da storie non vere, distinguerebbe errori metodologici da errori di fatto, con la conseguenza di non rigettare in blocco le storiografie valutanti e di non ritenere a priori quelle non valutanti: « gli errori storiografici possono essere di tipo molto vario ed... il loro accertamento è affidato di volta in volta all'empiria della ricerca concreta » (p. 133).

Questo ci sembra il contributo portato dal Plebe, che se non ha affrontato la critica dei fondamenti filosofici della storiografia gariniana, ha però il merito di aver indicato i limiti esterni, i più ovvii, certamente, ma anche i più invalicabili.

R. Franchini, *Ricerca storica e storia della filosofia*. — L'intervento del Franchini a prima vista sembra essere l'antitesi della posizione del Garin, e se fosse veramente visto sotto questa luce, avrebbe poco interesse e sarebbe senz'altro infecondo. A guardar bene però, e a considerare il punto da cui l'A. inizia il suo discorso, gli si deve riconoscere un carattere polemico degno di attenzione. L'A. infatti crede che « il punto... più nuovo » portato dal prof. Garin sia l'inserimento, di diritto (*ope legis*), nel campo

filosofico, della metodologia della storiografia in generale. Su questa osservazione preliminare, il Franchini imposta la sua critica e poi costruisce brevemente la sua personale opinione. Il primo rilievo è il seguente: portata la storiografia in generale nel campo filosofico, per il presupposto che dello storico è narrare i fatti, se ne deduce che i concetti sono i fatti di cui si occupa lo storico della filosofia. Ma qui vengono gli inconvenienti: se gli stessi fatti non sono mai intelligibili nella loro individualità ma solo mediante un elemento spirituale, così che essi non sono *dati* ma *prodotti*, a maggior ragione ciò vale per i concetti. Così: i concetti vengono prodotti perchè pensati: prodotti perchè connessi, e quindi per un loro divenire: gli storici per comprenderli devono ripensarli: ecco che allora la produzione concettuale, per così dire, in sè, e la produzione concettuale dello storico della filosofia vengono ad avere tra loro analogia « che è poi in fondo identità » (p. 137). Da qui: la necessità per lo storico di fare scelte, di riconoscere nell'altrui un momento del proprio pensiero, e finalmente, di giudicare, dando così alla storia un senso che non va dal passato al presente, ma viceversa. Esattamente le cose contro cui Garin ha lottato. Tuttavia ci sembra interessante il rilievo della illeggittimità dell'introduzione in campo filosofico della storiografia in generale, e la implicita conseguenza di usare nella storiografia filosofica una metodologia propria che tenga conto dell'oggetto che tratta, che è specifico, peculiare: esattamente, i pensieri, le idee!

2) LE OBIEZIONI ED I RILIEVI MOSSI DA QUESTI AUTORI AL PROF. GARIN.

a) Il Garin non è antidealista (l'idealismo è defunto) ma *antimetafisico* (Bontadini, p. 500).

La lotta contro l'autointelligibilità delle idee è la negazione di un valore ad una filosofia a prescindere dalla sua storia, o la negazione di una intuizione originaria (Vasa, p. 109).

Alla base della posizione del Garin c'è una « propria metafisica », espressa nella « fondazione » del metodo (Morpurgo-Tagliabue, p. 117).

Pur avendo una metafisica propria il Garin non è un metafisico, e così non accetta di passare dal piano tecnico-dogmatico a quello critico-problematico: così che per il G. rimane fatto storico e perciò storicizzabile anche il momento prospettico (M.-Tagliabue, p. 121).

b) Il Garin non è uno storico spassionato quando espone le posizioni altrui (Bontadini, p. 523).

Vedere ogni cosa sotto l'aspetto politico, conduce all'organizzazione, e questa, se è posta come fine, rischia (forse esige) di diventare una pura forza di conservazione (Vasa, p. 113).

Al cuore della posizione del G. c'è una equivocazione: mentre come principio metafisico della storia è posto un significato (integralità, totalità, interazione dialettica), un altro significato (determinismo della praxis, struttura-soprastruttura) è applicato per dedurre il metodo; tuttavia il primo significato è fondamento del secondo (M.-Tagliabue, p. 122).

c) Il G. ritiene che la storia della filosofia *non giudica*: ma appunto per questo si distingue dalla filosofia, perchè la filosofia « contiene per sè e di diritto, solo verità », la storia della filosofia invece « mescolanza di verità ed errore ». E se la storia deve ritenere la verità come verità, e l'errore come errore, si ha la valutazione (Bontadini, p. 527).

Dal filosofare è inscindibile il giudicare (Paci, p. 541).

La storia della filosofia non può evitare la *valutazione*, tuttavia non una valutazione precostituita, ma costituita dal lavoro stesso storiografico, e che si formula o nell'accogliere il passato, come avente elementi per risolvere il presente, o nel giudicare il passato e nel prendere così ammaestramento per il presente. Così il giudizio dello storico tende a dare *un senso* alla storia (Lugarini, p. 545).

Nel far storia come non si può prescindere dal criterio metodologico, così non si può prescindere dal criterio del vero. Non esistono solo pensieri *accertati*, perchè per lo storico « la verità stessa di accertamento costituisce una verità teoretica ». Infatti dall'*accertamento* sono dedotte due verità: 1) un pensiero filosofico è tanto più vero quanto più solidale con la situazione; 2) e quanto più valide sono la sua situazione e la sua risposta (M.-Tagliabue, p. 125).

Non si possono respingere in blocco le storiografie valutanti: in esse pur tra numerosi errori metodologici possono trovarsi verità di fatto; come non è impossibile che in storiografie senza errori metodologici ci siano invece errori di fatto (Plebe, p. 133).

Se la storia della filosofia si fa con il pensiero, lo storico non può esimersi dal valutare « deve anzi riconoscere nella storia del pensiero altrui un momento della propria » (Franchini, p. 137).

d) Garin ha torto nel pensare il moto dialettico delle idee come autonomo, e di ritenere esterni ad essi gli elementi « che possono essere, volta a volta, la biologia o l'arte, il diritto o la religione ecc... » e che invece « entrano a costituirlo » (Bontadini, p. 531).

La storia della filosofia non è prima di tutto storia e poi « della filosofia », ma viceversa (Preti, p. 95).

La filosofia come *praxis* (« eteronomia ») è attività di uomini determinati in determinate condizioni storiche; ma la filosofia inquanto tale (« autonomia ») genera se stessa: idee generano altre idee (Preti, pp. 96-97).

E' inscindibile dal processo filosofico l'ottenere conclusioni « per necessità » da un rigoroso ragionare, anche se le premesse sono poste per ottenere quelle conclusioni (Preti, p. 97).

C'è una logica, un significato obiettivo delle parole: « Ho sete », ha significato anche se mentre le pronunzio non ho affatto sete (Preti, p. 97).

e) Una filosofia preliminare al lavoro storiografico come al lavoro teoretico non si richiede perchè « non è neppure possibile » (Paci, p. 539).

C'è una priorità della filosofia rispetto alla sua storia, ed un giudizio « circa la natura della storia della filosofia presuppone un giudizio circa la natura della filosofia » (Mathieu, p. 548).

Poichè il pensare i concetti da parte dello storico coincide con il sorgere dei concetti stessi, la filosofia e la storia della filosofia sono una cosa

sola, ed allora non si può fare storia della filosofia senza sapere che cosa è filosofia (Franchini, p. 138).

f) E' possibile ritenere che la filosofia è visione delle idee, ed ammettere che la filosofia è sempre nel tempo, e che quindi ha una storia (Paci, p. 539).

g) *La storia è intenzionalità*: si discute anche con il precedente che vive nel contemporaneo per l'avvenire, « per un telos della storia della umanità » (Paci, p. 542).

E' incomprendibile l'idea di cui non si è saputo rintracciare il rapporto nella realtà (Verra, p. 554), però è anche impossibile stabilire la connessione delle idee alla realtà senza esprimere questa connessione « in un linguaggio impregnato esso stesso di 'idee' e di 'teorie' » (Verra, p. 553). (E' però da osservare che non contro questa specie di 'idee' e di 'teorie' combatte il Garin; come pure sarebbe da stabilire quale è quella realtà con la quale ogni idea intelligibile dovrebbe connettersi).

Poichè il momento filologico, che è iniziale, nella storia della filosofia, è solo un mezzo per capire, e poichè capire si possono molte cose ed in molti modi, ecco che lo storico fa una scelta (frutto « di amore, di passione, insomma di vita »), che determina la direzione della storia. Così si può dire che la direzione, in senso rigoroso, della storia della filosofia non è dal passato al presente, ma viceversa (Franchini, p. 137).

h) Non si dà criterio per discernere un'opera di vera storia, come non si dà criterio per il far filosofia. Si può dare un metodo che è desunto da un'opera riuscita, ma può avvenire che seguendo questo metodo si faccia un'opera storica non valida. I canoni infatti sono sempre eseguiti approssimativamente: noi non conosciamo perfettamente neppure la nostra lingua. Anche la storia è dunque frutto di « genio » in senso kantiano. Si impone dunque una « toleranzprincip », esigendo solo la riuscita (Mathieu, pp. 549-551).

L'intransigenza del Garin in sede metodologica (metodo unico, autentico) si fonda sulla convinzione che l'ideale, il pensiero, la theoresis sono condizionati dal reale, dalla vita, dalla praxis, che è un'interpretazione del « concetto limite della storia come condizionamento universale » (M.-Tagliabue, pp. 119-120).

Il metodo del Garin nel far storia è valido e può essere considerato un ideale storiografico; ma anche il metodo analitico può dal luogo ad un'opera storiografica valida (M.-Tagliabue, p. 123).

Se la storia giustifica i pensieri, giustifica anche i metodi storiografici, e la scelta se non è riconducibile alla praxis, può essere riconducibile ad altre interrelazioni: ciò che vale per il condizionamento storico « vale per il condizionamento metodologico » (M.-Tagliabue, p. 124).

Porre il condizionamento reale come base obbligatoria della spiegazione storica è porlo come vero argomento della storia; ritenerlo invece come base ottima, è qualificarlo come condizione, riferimento, e può stare al centro come alla periferia della trattazione storica. Nel fare storia non si può prescindere dalle categorie della « continuità, della progressione-

regressione, del percorrimiento, del superamento » (M.-Tagliabue, p. 124).

Pur essendo vera la connessione tra la realtà e il concetto, non è detto però che lo storico della filosofia debba ritenere come propria filosofia, l'oggetto della sua indagine (Franchini, p. 135).

i) Il Garin nell'affermare che le idee sono risolvibili « in un complesso problematico più vasto » è sotto l'influsso crociano; egli però supera il Croce, pensando che ogni espressione teoretica sia espressione di una più ampia umana convivenza, e giunge così (« benché a modo suo, naturalmente! ») a Marx: ma qui « il consenso è meno facile » (Vasa, p. 109).

Il rinvio del G. ad una realtà che si determina per mille vie fuori del controllo delle idee, conduce ad una oscillazione tra umanesimo ed irrazionalismo, e ad una visione definitivistica del reale: e ciò anche contro il desiderio dello stesso Garin (Vasa, p. 119).

Il rinvio che il Garin fa dell'idea ad una realtà pragmatica « più corposa » ed immediata, e che potrebbe chiamarsi posizione di « *ideal-marxismo* », dà luogo ad equivoci: 1) è infatti contraddittorio pensare che il mondo non debba essere più indagato ma solo trasformato (compito assegnato da Marx alla filosofia) e pensare che le idee rispecchino soltanto il divenire del reale che impone la sua logica al pensiero; 2) vedere ogni cosa sotto l'aspetto politico, conduce all'organizzazione, la quale, se è posta come fine, rischia (forse esige) di diventare una pura forza di conservazione (Vasa, p. 113).

l) La « riduzione della filosofia a sapere storico sembra implicare un senso di presupposizione della storia stessa ad ogni possibile tentativo umano di costruirsi una, mediante un'attività razionale » (Vasa, pag. 115).

m) Per avere una filosofia, una scienza, una cultura è necessario liberare « un possibile atteggiamento razionale dell'uomo » e « da una visione essenziale di sovrastoriche realtà » e « dalla sua 'immanenza' a una storica realtà di mobili rapporti... » (Vasa, p. 115).

Ritenere risultato valido di storiografia quello che è tale nella situazione 'presente' dello storiografo e che si può inserire in situazioni sempre valide del futuro (valore obiettivo e possibilità di diversa interpretazione nel futuro), dà luogo a due esigenze non facilmente conciliabili: a) concepire la storiografia come scienza rigorosa; b) storicizzare la stessa storiografia (Plebe, p. 131).

n) E' vero che la storia della filosofia è il momento filologico (positivo perchè filologico) della filosofia, ma un momento che dura molto, su cui insistono molti tanto da avere ora molti studiosi di libri e pochi dell'esperienza umana (Franchini, p. 135).

o) Non è legittimo introdurre, senza riserve, in campo filosofico, la comune metodologia storiografica (Franchini, p. 137).

p) Più che distaccati dal passato, siamo diversi e perciò legati: « Il sapersi diverso dal passato, il sapere il passato diverso dal presente, è

la condizione del genuino filosofare, di cui la storia della filosofia resta la difficile ed inevitabile controprova » (Franchini, p. 139).

3) ALCUNE NOSTRE OSSERVAZIONI.

Da ciò che abbiamo esposto risulta che il dibattito iniziato dal prof. Garin e sollecitato dal prof. U. Spirito è veramente interessante, e gli Autori intervenuti hanno portato il contributo, notevole, del loro pensiero. Noi non abbiamo riferito tutte le osservazioni fatte al prof. Garin, né condividiamo tutte quelle che abbiamo riferito. Talune di queste, tuttavia, hanno una obiettiva verità, che, noi crediamo, impongono al prof. Garin un ripensamento ed un superamento, se egli vuole utilmente continuare il suo lavoro di storico e di filosofo.

Dopo tante riserve, dopo tante obiezioni avanzate da professori così illustri, potrebbe sembrare inutile insistere. Tuttavia noi desideriamo insistere, non allo scopo di poter menar vanto di ulteriori rilievi, ma solo perchè in noi è iniziato, sin dalla prima lettura del volume del Garin, un lavoro riflessivo che non terminerà se non quando avrà toccato, per così dire, le ultime radici e le estreme conseguenze della posizione gariniana. Non comunicheremo qui tutto questo nostro personale lavoro, ma diremo poche cose, sufficienti, crediamo, ad offrire ancora materia alla riflessione e al ripensamento, e cioè al filosofare.

Nella nostra precedente nota dicemmo che la mentalità generale dell'A. è di natura « materialista ». Quindi per far osservazioni di fondo all'illustre A. si dovrebbe aprire una discussione sulla validità del materialismo in genere e di quello suo in particolare. Non intendiamo tuttavia sviluppare una tale discussione che ridurrebbe il nostro intervento ad un'enumerazione di motivi per i quali non possiamo essere d'accordo con i materialisti; motivi che sono quelli riferiti da tutti gli spiritualisti e che il prof. Garin conosce benissimo. Preferiamo perciò prendere in esame qualche punto, qualche tesi del prof. Garin, cercando di rilevarne la intrinseca impossibilità o la non esatta formulazione.

Il punto su cui, secondo il nostro modesto modo di vedere, si deve maggiormente insistere nel rigettare la posizione del prof. Garin, è la distruzione della filosofia come scienza che tale posizione comporta. Infatti lo storicismo gariniano misconosce, nega, ignora, distrugge l'universale, che è invece la caratteristica essenziale del sapere scientifico. La continua ironia dell'A. per « una generazione verginale di pure idee da idee altrettanto pure » (e non è, questo, un linguaggio « ispirato »?), su cui anche di recente è tornato (Cfr.: E. Garin, *A proposito di Coluccio Salutati*. In « Riv. crit. di Storia della filosofia » a. XV - 1960, p. 81), è diretta esattamente contro l'universale, di qualsiasi tipo. Abbiamo già fatto notare che si fa passaggio valido di idee da idee quando l'oggetto che esse esprimono è lo stesso, sia pure diversamente espresso, ed è presente al conoscente che opera tale passaggio. In caso contrario, nel caso cioè che la conclusione sia frutto solo di quel passaggio, esso non è valido. Ora ci pare opportuno richiamare alla mente una distinzione che se di-

menticata può condurre ad errori piuttosto notevoli; vogliamo dire la distinzione tra *teoretizzare* ed *astrarre*. Infatti mentre possiamo, in un certo senso, *teoretizzare* tutte le cose, non tutte però possiamo *astrarre* e cioè *universalizzare*. Del tavolino in quanto tavolino, ad esempio, più che un'immagine non posso avere, e tale immagine è subita e formata e non astratta, ed è individuale e non universale. Il *teoretizzare* indica un modo particolare di considerare un oggetto (individuale o universale), e dà luogo ad una considerazione che guarda l'oggetto prescindendo da tutte o da alcune situazioni effettuali in cui si trova. Si potrebbe dire: o parziale considerazione dell'oggetto o anche considerazione dell'oggetto allo stato di possibilità. Così, ad esempio, si dice che considerando la tale cosa in se stessa, a prescindere da..., si potrebbe fare così... Oppure si dice che la scienza etica teorizza intorno alla moralità di particolari situazioni o azioni umane. In tutti questi casi non si è avuta alcuna astrazione, l'oggetto non ha subito alcun mutamento, per così dire, ad opera dell'intelletto: solo è stato visto senza riferimento alla sua posizione di fatto. Così pure si dice, volgarmente, « in teoria è così, ma in pratica poi... » ecc. Tutt'altro è il significato di « *astrarre* ». Esso, filosoficamente, indica il capire o rendere intelligibile e perciò ricavare intenzionalmente un elemento universale da un concreto temporale ed individuale in cui si trova. E si *astrae* appunto perchè ci si trova, altrimenti non si *astrarrebbe*. E si può anche non proprio *astrarre*, ma solo *rilevare* un universale, quando si tratta non di una entità universale, e quindi di un assoluto, ma di una esigenza di universalità, ricavata o scoperta per analisi e ricerca razionale da più elementi tra loro comparati, e quindi quando si tratta di un *universale di riferibilità*. Così, dal complesso di azioni umane possiamo *astrarre*, *rilevare* quell'elemento universale, presente in esse, che le fa essere « azioni morali »; dal complesso e dalla molteplicità degli eventi storici possiamo *rilevare* quella costante universale che fa sì che siano tali avvenimenti umani; parimenti dal concorrere e dall'insieme di tutte le cose nella loro reciproca azione possiamo *astrarre*, *rilevare* l'esigenza dell'Essere universale ed eterno, e ciò appunto perchè le cose molteplici nel loro stare e nel loro agire sono rette dall'Essere universale ed eterno (2).

Questa distinzione a noi pare importante, e non farla può spingere ad accuse indebite. Così, uno storico che fa tale distinzione non crederà mai di poter « *astrarre* », filosoficamente, là dove l'universale non c'è; ed uno storico che non fa tale distinzione è portato a non rilevare quegli elementi di universalità che anche l'agire umano, temporale e condizionato, contiene.

(2) A proposito dell'universale di cui abbiamo già parlato, cfr. A. Vasa, *Aporie contemporanee sulla funzione della ragione*, GCFI, 38, 1959, pp. 442-461. Quest'articolo, pur avendo un grande interesse perchè pone sotto nuova e non infeconda luce il problema delle categorie mentali in relazione all'esperienza, non sfugge al luogo comune di considerare l'universale come una (malefica) ombra che accompagna il discorso umano (p. 457); dove l'universale è condannato non in quanto funzione, che anzi è ritenuta possibile (p. 459), ma proprio perchè universale.

Un altro rilievo che intendiamo fare, riguarda l'obiettivo varietà delle proposizioni in genere, da cui deduciamo l'obiettivo verità anche delle proposizioni universali, quelle che danno la scienza, e che, negate, rendono impossibile qualsiasi sapere.

Per il fatto che una proposizione esprime una realtà, essa ha e deve avere una sua obiettiva verità. Una proposizione che enunzia un fatto, un bisogno, che esprime una situazione, è vera perché di fatto si è dato o si dà quel fatto, quel bisogno, quella situazione. La stessa cosa si deve dire di una proposizione che esprime un universale ed un eterno: una proposizione di tal genere è vera perché si dà l'universale e l'eterno. Il prof. Garin potrebbe dissentire per l'opposta ragione, e dire cioè che non è vera perché non si dà l'universale e l'eterno. Così la divergenza è anteriore al lavoro storico. Comunque, se egli ha scelto di fare, in campo filosofico, lavoro storico non può e non deve trascurare le proposizioni che variamente e lungamente hanno espresso un universale ed un eterno. Non si può rifugiare nell'affermazione che egli, come storico, si limita ad enuclearle, quali tipi di storicizzazioni, perché dovendo fare, proprio come storico, paragoni, dovendo porre connessioni, fare scelte, si troverebbe nell'assurda posizione di dover paragonare, connettere, scegliere ciò che è vuoto ed inesistente.

Posto che le proposizioni universali siano senza contenuto, il lavoro storico si dovrebbe, conseguentemente, svolgere solo intorno a proposizioni particolari. In tal modo, alla base dello storicizzare del Garin c'è l'asserto che dell'universale non si dà storia; il quale asserto costituisce un « metafisicizzare », previo allo stesso storicizzare, con una contraddizione più volte rimproverata. A noi però non interessa rilevare questa incoerenza, bensì far notare che non avendo, il Garin motivato quel rifiuto se non con l'affermazione che il reale è il temporale, quel rifiuto non è frutto di critica ragione. Possiamo allora accusare il Garin di porre alla base della sua filosofia una tesi che è frutto di personale persuasione, di uno stato d'animo, di un particolare temperamento, così da poter dire che il suo pensiero sia l'espressione teoretica (non astratta!) della sua costituzione biologica-psicologica-storica. Il Garin potrebbe replicare che tale è la filosofia. Ma a questo punto non soltanto si è scelta una filosofia piuttosto che un'altra, ma si è negata la possibilità di averne una, dovendo essere l'espressione filosofica di una individuale esistenza, non soltanto espressione teoretica, ma anche « astratta » e cioè « universale ». *Appunto per poter essere scienza!*

Infatti, ammesso che ciascun filosofo non possa far altro che esprimere in forma teoretica (astratta solo nel modo di pensare) la sua costituzione biologica-psicologica-storica, o che non possa pensare se non sotto l'influsso di essa, il prof. Garin dovrebbe chiedersi se le proposizioni che un tal filosofo necessariamente formula, esprimano qualcosa di intelligibile e se questo qualcosa di intelligibile possa presentarsi alle altre intelligenze come qualcosa che ha senso, che è valido, come un qualcosa che queste altre intelligenze possono riferire e capire come parte della realtà. Ammesso che queste altre intelligenze capiscano queste proposizioni, e diano loro un senso, e le comprendano e le riferiscano al comples-

so del reale (all'essere, per intenderci), chiediamo allora: operano bene o male? Vogliamo dire: sono autorizzate o no a far così? Se lo sono; possono esserlo soltanto per il fatto che una proposizione di quel tipo, enunciata e capita, esprime di fatto un elemento di una più complessa realtà, la quale racchiudendo quell'elemento lo fonda e lo sottende, e lo fa essere appunto « realtà »; in tal caso però la posizione del prof. Garin non è più valida.

Ma supposta valida questa posizione, allora quelle « altre intelligenze » nell'operare in quel modo non erano autorizzate. Se non erano autorizzate, esse non dovevano riferire all'essere ciò che quelle proposizioni esprimevano: in tal caso però quelle proposizioni risultavano inintelligibili. Infatti, esaurendosi esse nella sola espressione del fatto personale (o storico), che è proprio, originario, irripetibile (è fatto vitale), le « altre intelligenze » si trovavano di fronte a proposizioni fatte di parole prive di senso, suonanti a vuoto, che avrebbero potuto significare qualsiasi cosa e quindi non necessariamente quello che il filosofo voleva dire: l'equivocazione, allora! Quella di cui, dicevano gli scolastici, non si dà scienza.

(Si potrebbe replicare che quelle proposizioni sono comprensibili perchè ricordano all'ascoltatore ciò che pur egli ha vissuto. Ma se questo « fatto » vissuto è comune, *identico*, o *simile*, ci troviamo nel caso dell'universale » dei realisti « moderati », ma se non è comune nè identico, né simile, siamo ugualmente nell'equivocazione).

Prendiamo, ad esempio, questa proposizione: « l'amore perfetto cristiano è quello che fa donare la propria vita per i fratelli ». Ebbene, come potrebbe una tale proposizione avere tuttora un significato comprensibile, nonostante tutte le deformazioni pratiche e teoretiche, se essa non esprimesse una realtà (un appartenere all'essere) valida al di là delle mutazioni storiche? Potrebbe farci osservare il prof. Garin che nessuna proposizione può vantare una storia di varie interpretazioni e realizzazioni, varie per variar di tempi, come quella da noi citata. Già!, ma è anche certo e « storico », che si dà (e si è dato) un « minimum » sotto del quale si è fuori di ciò che quella proposizione esprime (della sua verità), e si è dato (e si dà) anche un graduato progresso sino ad un « maximum » di comprensione e di realizzazione, essendo essa di ordine vitale; e tra quel « minimum » e quel « maximum » si rimane nello stesso ambito (universalità), pur essendo questi gradi in vario tempo e per variar di tempi, capiti ed attuati (storicità).

(A proposito delle proposizioni che sono *intelligibili e vere perchè riferite e connesse all'« essere »*, ci sia lecito consigliare la lettura attenta di una pagina di S. Tommaso d'Aquino: *Comm. In Arist. libros Perihermeneias...* l. 1, lez. V, ediz. Leonina, Roma, 1882, nn. 18-22: è una pagina senz'altro « metafisica », e difficile, ma è anche una di quelle pagine che fanno progredire la filosofia, e ne formano un nuovo capitolo).

Secondo quanto abbiamo capito ed esposto, per il Garin il lavoro filosofico consisterebbe nel registrare, in forma teoretica, « il proprio tempo (appreso col pensiero) », gli avvenimenti cioè. Noi però, chiediamo: questi avvenimenti sono stati suggeriti da pensieri oppure no? Se sono stati

suggeriti da pensieri, perchè questi non sono filosofia, mentre quelli che registrano gli avvenimenti, che formano connessioni, che traggono riferimenti, lo sono? Se poi al pari di questi, anche i pensieri che hanno ispirato gli avvenimenti sono filosofia, ne segue che questa ispira la storia, ne dirige il corso, opera mutamenti, determina scelte, ed in questo senso noi possiamo ammettere la filosofia non previa alla storia, ma iniziatrice di questa; non solo, ma anche costante compagna, sino ad essere la stessa cosa, purchè... il momento filosofico sia quello *ispiratore* e non solo registratore della storia. E' il senso, il telos della storia che le viene dalla verità, di cui ha parlato il Paci e che il Garin non può ignorare.

D'altronde se la filosofia è umana attività (e siamo d'accordo!), essa deve, come ogni umana attività, essere elemento di civiltà e quindi di sviluppo. Uno sviluppo conforme alla sua natura, cioè di ordine conoscitivo. Il contributo perciò che la filosofia può dare è quello di portare l'uomo ad una maggiore conoscenza della realtà, non di quella che è data da singoli aspetti e che sperimentalmente si conosce, ma di quella realtà che tutti gli aspetti raduna e spiega e che la conoscenza di essi implica e non ignora. Una conoscenza difficile, laboriosa, lenta: che arriva ad un punto, e poi ad un altro e così via, senza però distruggere le precedenti conquiste, chè allora ogni atto conoscitivo sarebbe il primo e quindi mai continuazione e mai progresso. C'è un ripensamento personale di tutti questi atti; un ripensamento che dà loro significato e quindi unità; un ripensamento che ripercorre le tappe, ne coglie un filo permanente che le lega, non soltanto legando concetti, ma anche spiegandoli e squadernandoli nelle realtà che esprimono, nei fatti che hanno rispecchiato, nelle decisioni che hanno suggerito: mediante tale ripensamento, fatto per tale via, si arriva alla *conclusione*. Certo un'ultima in senso definitivo, ma *acquisita nel senso di certezza*, sì che negarla sarebbe retrocedere non avanzare. Se non ci fosse tale conclusione, di tale natura, valida cioè come scienza, la filosofia sarebbe attività individuale e chiusa, esclusa dal cammino della civiltà e quindi della storia. Se non è possibile infatti trovare e formulare « rationes » obiettive, significati permanenti, la « ratio » o la « idea » si esaurisce nel fatto e così si distrugge ogni possibilità di direzione del fatto: quella direzione che significa finalizzazione e manifestazione di verità nelle cose, nel senso del Paci, ed intelligibilità e manifestazione di verità nel nostro intelletto e, quindi conoscibilità e quindi scienza.

Come si vede noi propugniamo quella stabilità di cognizioni acquisite che il Garin dice « corpo di nozioni essenziale,... accettato quale risultato della ricerca precedente, e punto di partenza su cui è possibile un consenso sufficientemente ampio », e che però egli riconosce solo alla matematica, o alla fisica, o alla medicina e non alla filosofia, perchè « molte (filosofie) differenti, ed escludentisi reciprocamente, si proclamano tutte ultime, ed uniche vere » (E. Garin, *La filosofia come sapere storico*, Bari, 1959, pp. 69-70). E' strano che proprio noi dobbiamo far notare al Garin che non basta proclamare di avere una filosofia vera, perchè questa sia vera; e che il complesso di nozioni certe di cui egli parla, si possa trarre dalle tante filosofie, anche se contrastanti: dove il

contrasto spesso proviene dal fatto che una affronta un problema che l'altra ignora. E per non provocare equivoci, possiamo addurre un esempio facile, da manuale addirittura: quello di Aristotele che dalle due filosofie anteriori e contrastanti, dalla eraclitea e dalla parmenidea, seppe trarre come punti fermi l'esigenza del moto e dell'immobile, dando luogo alla teoria della potenza e dell'atto. In questo modo quelle due filosofie contrastanti, destinate, perché tali, a distruggersi, sono invece entrate, attraverso Aristotele, nel patrimonio comune del sapere umano. La qual cosa non è certamente mettere insieme il cogito di Cartesio, l'esse est percipi di Berkeley, l'io penso di Kant, ecc., su cui ironizza il Garin (cfr. *op. cit.*, p. 75). Così a noi appare lo sviluppo omogeneo, la continuità, e il progresso speculativo e conoscitivo della filosofia.

Le osservazioni che siamo facendo, ci piace farlo notare, non intendono affatto misconoscere, il contributo notevole e sempre di « primissima qualità », per usare l'espressione del Bontadini, che la storiografia del Garin ha portato alla scienza filosofica, ma vogliono mostrare che la « teorizzazione » di questa storiografia non costituisce un progresso per la scienza, perchè non esprime « verità ».

Nel nostro precedente intervento notammo che il connettere le idee alla storia può avere contro di sé l'osservazione che è possibile il caso di un filosofo isolato dal suo ambiente e legato ad esso solo estrinsecamente. In una conversazione con il chiarissimo prof. Marcello Pagnini, dell'Università di Firenze, abbiamo appreso che la tendenza a interpretare le cose alla luce, per così dire, dei fatti storico-ambientali, si ha anche in letteratura, sotto l'influsso della scuola critico-sociologica. (Per questa scuola cfr. E. Oggioni, *Rinascimento e Controriforma. Problemi filosofici dell'odierna storiografia. Elementi di bibliografia*, Bologna, 1958. Annottiamo per inciso che la posizione del Garin non si identifica con la posizione di questa scuola). Anche nella interpretazione della letteratura americana si è verificata questa tendenza. Si veda l'opera di Vernon Louis Parrington, *Main Currents in American Thought. An Interpretation of American Literature from the beginnings to 1920*, vv. 3, New-York, 1927-1930. Senonché, ci ha fatto notare il prof. Pagnini, in tale opera non ha trovato posto, se non per citazione casuale, la più grande poetessa americana dell'800: Emily Dickinson (cfr.: E. Dickinson, *Poesie*, a cura di Guido Errante. I poeti dello « Specchio », ed. II, 1959, vv. 2; inoltre cfr. il saggio: S. Baldi, *La poesia di E. Dickinson*, in « Studi Americani », 2, Roma, 1956, pp. 45-66). Il motivo di questa omissione è che la Dickinson è una poetessa isolata, fuori della tradizione, delle correnti, dei fatti storici, benché ovviamente non immune dall'influsso delle personali esperienze, specie religiose, che le provenivano dal mondo piccolo in cui viveva. L'ispirazione poetica, le veniva dal giardino, dagli insetti che lo abitavano, dai fiori, dal cancello che chiudeva ermeticamente il giardino, ecc. Dalle piccole cose ella « astraeva » (in senso vero) l'universale che poi cantava. Il prof. Garin potrebbe notare che le esperienze personali, quotidiane sono appunto gli elementi che hanno determinato la poesia e sono le cose che questa esprime. Noi però non abbiamo negato l'influsso

delle cose nel pensiero e nella poesia, abbiamo bensì voluto osservare ed affermare che nelle cose particolari il filosofo ed il poeta colgono ed esprimono l'universale e l'eterno, così come han fatto « i metafisici » e la povera e grande poetessa americana: l'universale e l'eterno lo hanno « astratto » dalle comuni cose, dai fatti quotidiani, perché l'universale e l'eterno c'è, ed è in questi fatti quotidiani. Esattamente quello che volevamo dire!

Ed a proposito dell'universale e del temporale, dell'astrarre e del teoretizzare, ci permetta, il prof. Garin, di citare, a conclusione, un testo di S. Tommaso d'Aquino. Si tratta di un interessantissimo articolo della *Somma Teologica* (I, q. 46, a. 2) che riguarda l'inizio del mondo ritenuto da S. Tommaso *indimostrabile* perchè « demonstrationis... principium est quod quid est. Unumquodque autem, secundum rationem suae speciei, abstrahit ab hic et nunc: propter quod dicitur quod universalis sunt ubique et semper (Aristot., *Anal. Poster.*, I, 31). Unde demonstrari non potest quod homo, aut caelum, aut lapis non semper fuit ». E' questo, in fondo, il motivo per cui abbiamo ripetutamente detto che la posizione del prof. Garin nega alla filosofia il carattere di « scienza »; un motivo che, come implica il testo tomista citato, si riduce in ultima analisi a questione gnoseologica: l'impossibilità per le categorie della nostra mente di « comprendere » di « intendere » il particolare, così che la posizione del Garin e la tesi nostra, si possono così antitetivamente esprimere:

a) *tesi del prof. Garin*: il reale è la storia; la storia è del temporale, del mutabile, del vario; la filosofia, che è scienza del reale, descrive dunque il temporale;

b) *nostra tesi*: il particolare inquanto tale, il molteplice, il vario non sono oggetti della nostra mente; la scienza è solo dell'universale; una scienza dunque che si esaurisce nel particolare non è scienza.

Veramente due filosofie proclamantesi vere ed escludentesi reciprocamente! Esprimeranno due diverse esigenze?; saranno destinate a distruggersi, ed allora « guai ai vinti »? Riteniamo queste domande essere qui impertinenti, e, convinti della giustezza delle nostre osservazioni, ne additiamo, come degna di attenzione, un'altra: quale delle due tesi enunziate ha fondamento critico? In tal modo il problema e la discussione si portano sul piano « metafisico », su quel piano d'altronde che, come è stato notato da Autori più qualificati di noi, lo stesso Garin sottintende alla sua « filosofia ».

Pistoia, Studio Domenicano.

FELICE M. VERDE O. P.

* * *

I VALORI NELLA HUSSERLIANA FILOSOFIA DELLA STORIA

Al Lyotard (cfr. *La phénoménologie*, Paris 1956, p. 190) è sembrato che la considerazione fenomenologico-husserliana della storia si configuri, sulla base della sua dichiarata ametafisicità, non già come una ennesima filosofia della storia e cioè come una ennesima definizione esaustiva di questa, ma solo come una descrizione teologica del cammino dell'umanità, ed in particolare di quella occidentale.

Infatti la ricerca husserliana (si pensi all'opera *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*) non deduce più la storia da un principio, metafisico o trascendentale, immancabilmente ricorrente nella storia stessa, ma al contrario si limita a descrivere con la intuizione fenomenologica il «senso» della storia, e cioè i valori verso la cui realizzazione questa è teleologicamente orientata. Per Husserl, insomma, i valori non sono pre-costituiti ontologicamente nella storia ma soltanto intenzionati da quest'ultima nella loro trascendenza metastorica di pure essenze.

In tal senso, e sviluppando la tesi del Lyotard, potrebbe dirsi che la considerazione husserliana della storia intende distinguersi non solo da quelle più massicce e totalitarie filosofie della storia che, con S. Agostino, Vico ed Hegel, risolvono in una serie di momenti necessari il corso storico pur nei suoi contenuti particolari, ma anche da quelle più agili e meno acritiche di marca crociana che si limitano a definire nella loro immanenza ontologica le eterne categorie dello spirito come condizioni trascendentali e immutabili della pur mutevole ed imprevedibile storia.

Ma, chiediamocelo pure francamente, è legittima la pretesa, fatta propria dalla scuola husserliana attraverso il Lyotard, di dar luogo finalmente ad una non-filosofia della storia? Non sembra.

In verità lo studioso può affermare finalmente di essersi liberato sul serio da ogni presuntuosa filosofia della storia solo quando ha consapevolmente rinunciato ad ogni definizionismo oggettivistico della storia stessa, limitandosi invece a delucidare operativamente una metodologia della indagine storiografica.

La qual cosa evidentemente non accade nella considerazione husserliana della storia. Infatti se è vero che con Husserl non abbiamo più la deduzione speculativa della storia da un valore in essa immancabilmente operante, non è vero però che con Husserl si abbia altresì la salutare rinuncia ad ogni «definizione per sempre» della storia considerata in sé e per sé. Con Husserl la storia è oggetto ancora di una definizione categorialistica ed assoluta che la configura come teleologia in ordine a valori assoluti posti intuizionisticamente dal filosofo; onde abbiamo due concomitanti convinzioni dommatiche, e cioè una circa la categorializzata intenzionalità del processo storico in ordine a siffatti valori, ed una circa questi ultimi asseriti di autorità.

Non è qui il caso di insistere sulla evidente infecondità ed arcaicità della concezione husserliana della storia rispetto alla odierna tematica rigorosamente metodologica delle scienze storiche. Basterà ricordare come, in ordine ad una considerazione finalmente ametafisica e però metodologica della storia come storiografia, pur la cultura tedesca contemporanea abbia dato contributi molto più validi e coerenti di quelli husserliani e, quel che più conta, essi solo metodologicamente fecondi per l'effettivo lavoro storiografico. Si pensi a Max Weber che ha chiara consapevolezza del fatto che le scienze storiche vanno fondate nella loro specificità, non già ricorrendo a giustificazioni ontologiche o trascendentali, ma solo facendo presente il loro particolare atteggiamento metodologico che è l'orientamento individualizzante. Tale atteggiamento implica ancora per Weber l'assunzione dei valori in ordine a cui si spiega l'agire umano, ma tali valori, ed è qui il vantaggio di Weber sullo stesso Husserl, non vengono più ipostatizzati ed assolutizzati, ma sono fatti valere solo come criteri direttivi e sempre revisionabili della indagine storiografica; onde il geniale pensatore tedesco trasferisce la tematica dei valori dal piano trascendentale di Windelband e Rieckert a quello empirico e metodologico delle scienze storiche prese nella loro immanente autoriflessione metodologica.

Pertanto sembra legittimo concludere, contro Lyotard, che con Husserl siamo ancora nel campo tradizionale delle arbitrarie filosofie della storia.

Accenneremo ora brevemente, a modo di conclusione, alla husserliana interpretazione storiografica intorno alla crisi dell'umanità contemporanea in rapporto ai valori.

Secondo Husserl (si veda il suo articolo « *La crise de l'humanité européenne et la philosophie* », in « *Revue de Métaphysique et de Morale* » 1950) tale crisi è imputabile all'oggettivismo della scienza moderna la quale, a partire da Galilei, ha preteso di risolvere negli schemi matematico-geometrici tutta quanta l'umana esperienza cancellandone e trascurandone la radice soggettiva e vissuta; sino a ridurre lo stesso spirito a « oggetto naturale » descrivibile sperimentalmente. Onde la lamentata perdita della « intenzionalità filosofica » con cui si identifica la crisi non già della scienza per sé presa, ma bensì di questa nel suo coinvolgere la vita umana nella sua interezza, la crisi insomma della stessa umanità contemporanea vista dall'Autore nel suo particolare aspetto europeo ed occidentale. Ed invero per « intenzionalità filosofica » Husserl intende quel particolare atteggiamento filosofico ed anzi integralmente umano che, pur cogliendo il mondo trascendentale della coscienza in termini di piena evidenza teoretica, non pretende però di irrigidire e mutilare codesto mondo inesauribilmente produttivo di significati in una o più formule esaustive.

Purtroppo siamo costretti ancora una volta a dissentire dal pensatore tedesco, che pur fu indotto a meditare sulla più recente storia europea dalla tragedia e dal disonore del suo Paese, sofferti da lui sinceramente finchè la morte non lo strappò ai viventi alla vigilia della seconda e più feroce guerra mondiale.

In effetto, la odierna crisi dell'umanità, o almeno dell'umana cultura, non dipende già dall'aver messo in non cale l'intenzionalismo filosofico, che è esso stesso una forma di teoricismo e di definizionismo assolutizzante, a favore di altre forme di teoricismo filosofico: in fondo un teoricismo vale l'altro sulla base di una comune e gratuita adialogicità. Tale crisi dipende piuttosto dalla non-consapevolezza del fallimento storico dell'atteggiamento teoristico e contemplativo in genere, incluso quello husserliano. E' da codesta non-consapevolezza della vana arroganza di ogni discorso assoluto che deriva ancor oggi la macabra eppur stupidissima pretesa di « aver sempre ragione » e, non solo in filosofia, la beffa sempre ritornante della violenza che si mimetizza nelle vesti seducenti e splendide di Minerva. E' solo da codesta non-consapevolezza e dal connesso autoritarismo che discende la crisi, che è crisi di libertà, dell'umanità contemporanea oscillante paurosamente tra le dittature di tipo tradizionalmente politico-ideologico e quelle di tipo tecnologico-industriale, le quali infiammano già di qualche baleno tristissimo il nostro orizzonte.

Salerno - Magistero.

GIOVANNI DE CRESCENZO

* * *

« AUTORITA' E LIBERTA' »
AL IV INCONTRO INTERNAZIONALE
DI CULTURA EUROPEA

Promosso dall'Istituto Internazionale Studi Superiori « A. Rosmini », preparato da una intelligente ed efficiente Direzione, di cui sono a capo il prof. Adolfo Muñoz-Alonso dell'Università di Valencia, Presidente, e il prof. Felice Battaglia dell'Università di Bologna, Direttore, curato fin nei minimi particolari da una dinamica ed accorta Segreteria, a Bolzano, nel Salone d'onore dell'ex Palazzo Ducale di Gries, dal 28 agosto al 3 settembre 1960, è stato tenuto il IV Incontro Internazionale di Cultura Europea sul tema generale « *Autorità e libertà* ».

Esponenti del pensiero cristiano di vari Paesi hanno con vivo impegno affrontato il problema dei rapporti tra autorità e libertà discutendolo sotto i suoi principali aspetti: filosofico, morale, giuridico, sociale, politico, economico, storico, psicologico, pedagogico.

All'apertura dell'Incontro è intervenuto, come rappresentante del Governo Italiano, l'On. Guido Gonella, Ministro di Grazia e Giustizia, accompagnato dalle supreme Autorità del luogo.

Il nostro personale pensiero su questo scottante problema è raccolto nell'articolo pubblicato in questo stesso numero della rivista « Sapienza ».

Esso può servire anche come introduzione per inquadrare o comprendere le varie impostazioni di correnti dei numerosi relatori, che pur in fondo raggiungono una certa unità di aspirazione, nel voler cioè comporre il vivo dissidio tra autorità e libertà; può servire anche come giudizio e critica ad alcune posizioni.

Comunque, in queste pagine di cronaca non vengono dati ulteriori giudizi critici, ma vengono soltanto raccolti nella loro più pura obbiettività i pensieri fondamentali delle singole relazioni e degli interventi, così come sono stati presentati dai relatori in precisi riassunti o presi da tecnici vigilanti ed attenti della Segreteria.

L'ordine che viene seguito nella riassuntiva esposizione dei lavori del Convegno è quello cronologico. In esso però è facile ravvisare anche quello delle idee e dei vari aspetti trattati.

All'inaugurazione dell'Incontro, nel pomeriggio del 28 Agosto, *prima giornata* del Convegno, ha preso la parola per primo, per rivolgere il suo saluto al Ministro, alle autorità convenute ed ai congressisti, il Presidente dell'Istituto « Antonio Rosmini » prof. Muñoz Alonso, il quale ha sottolineato l'alta importanza dei problemi posti in discussione durante questo convegno, per la concordia dei popoli in vista di una loro unione in una sempre più ampia federazione di Stati.

Il Sindaco di Bolzano Ing. Pasquali ha successivamente porto il benvenuto della città. Egli ha espresso la soddisfazione di Bolzano per il fatto che l'Istituto non soggiace ad alcuna tendenza politica e compie i suoi lavori con la massima serietà culturale, avendo per obiettivo la futura unità dell'Europa.

A nome dei congressisti stranieri ha quindi parlato, in francese, il prof. Berger, Direttore Generale delle Università di Francia. Dopo aver salutato autorità e studiosi, il prof. Berger ha ricordato che l'Incontro culturale avviene in una città che è al confine fra due mondi culturali che grande apporto hanno già dato ed altro sono destinati a dare per il raggiungimento dell'integrazione europea.

Il Direttore dell'Istituto, prof. Battaglia, ha ribadito poi il fatto che il convegno agisce al di fuori di ogni ideologia politica, pure aderendo ai principi cristiani. Il pensiero cristiano, che già in passato unì i popoli di molte parti del mondo, è destinato a servire da base ad un nuovo, più profondo avvicinamento. Dopo aver accennato al pensiero di Rosmini, che intuì la necessità di fondere l'Europa in un'unica società, il prof. Battaglia ha concluso auspicando positivi lavori e ricordando che l'Istituto, pur accettando l'apporto di altre dottrine, identifica senza equivoci nel pensiero cristiano la traccia da seguire.

Per ultimo ha preso la parola il Ministro On. Gonella. Dopo aver rivolto il saluto del Governo alle autorità della Regione, della Provincia, e della città di Bolzano, illustre per tradizioni storiche e culturali, il Ministro ha trattato alcuni aspetti del tema del Convegno. Filosofi, giuristi e politici ritornano sempre con inquietudine sul fondamentale argomento dei rapporti fra autorità e libertà, attorno al quale si agitano i tormenti e le insoddisfazioni del nostro tempo.

Rifacendosi ad alcuni insegnamenti dell'etica cristiana, sui quali ha pure insistito il Rosmini — ha detto l'On. Gonella — si trova la via della risoluzione del problema. Bisogna anzitutto affermare il valore della persona e della libertà, che è una facoltà della persona e che consiste non nel fare ciò che si vuole, ma nel fare ciò che si deve. Cioè la libertà è condizionata al rispetto dei principi etici, altrimenti è anarchia. Ugualmente l'autorità deve rispettare la coscienza, altrimenti conduce al dispotismo. Già il Rosmini aveva criticato la dottrina assolutista dello Stato, riconoscendo che l'autorità trova un limite nel rispetto dei diritti naturali dell'uomo. Come nell'ordine interno così nell'ordine internazionale, alla dottrina dell'autorità senza limiti va progressivamente sostituendosi il riconoscimento della esigenza di una cooperazione fra i popoli, che implica i limiti posti da diritti e doveri reciproci nelle relazioni internazionali.

Il Ministro Gonella ha ribadito il principio che l'ordine dell'autorità è legittimo in quanto è giusto e non solo in quanto è ordine: la giustizia precede il comando e lo legittima. Solo con lo sviluppo della coscienza civica si rafforzano la coscienza del diritto e l'esercizio delle libertà, sganciando l'autorità dalla grave tentazione di abusare del potere. Infine il Ministro Gonella ha affermato che per promuovere la libertà concreta per tutti, bisogna realizzare l'eguaglianza delle possibilità e la giustizia sociale che permetta l'effettivo esercizio dei diritti.

Nella *seconda giornata* la prima relazione, sul tema fondamentale « *Autorità e libertà nei loro aspetti attuali* », è stata tenuta dal prof. Amedeo Tarouca, dell'Università di Graz.

Egli ha preso in considerazione i movimenti di pensiero, caratteristici dell'età moderna che contrappongono la libertà all'autorità in nome di voleri ed esperienze morali; in particolare si è soffermato su Rousseau e su Kant. La tesi del relatore non condivide questa dottrina e mette in luce il carattere etico che fonda il rapporto autorità e libertà, una eticità che si fonda sull'ordine ontologico e che si esplica nella necessità di colloquio, di dialogo tra gli uomini. La socialità della comunicazione umana renderà esplicito il carattere necessario e quindi etico del rapporto libertà-autorità.

La prima viene così liberata da un assoluto autoritarismo, la seconda dall'arbitrarietà soggettiva. In questa prospettiva va situata anche la questione particolare del rapporto autorità-libertà nella politica, come comune sforzo di istituzionalizzare il bene comune. Nella stessa prospettiva di dialogo vanno situati i controlli che debbono regolare i rapporti di maggioranze e minoranze in regime democratico.

Il secondo relatore, Jean Wahl della Sorbona di Parigi, osserva che i termini libertà e autorità hanno un rapporto strettissimo. L'uno non esiste che per l'altro; l'uno è radicato nell'altro; l'uno finisce nell'altro. Con questa dialettica di antitesi delle due realtà, il relatore si collega alla doppia tradizione di Proudhon e di Kierkegaard.

Se si considera l'ideale della ragion pura di Kant, si dirà che alla sommità delle leggi vi è un Dio che è insieme autorità e libertà. Ma ciò

che in Dio è unità nell'uomo esiste come conflitto, conflitto fruttuoso che deve terminare in un'unione, anche se quest'unione non è riconosciuta come sintesi.

La lotta della libertà non può esser concepita, se guardiamo alla storia, se non si ammette il dominio dell'autorità. Ma anche questo vocabolo di dominio richiama la nostra riflessione. Bisogna oltrepassare lo stadio chiamato da Hegel il momento della lotta del padrone e dello schiavo. Per Rousseau è possibile un'autorità la cui sorgente sia nella libertà. Si deve partire da Rousseau e da Kant per spiegare Hegel; perchè è solamente a questa condizione che si può, purificando l'atmosfera, arrivare a una vera libertà e a una vera autorità. Il pluralismo degli atti umani è sempre necessario come incarnazione di queste due nozioni, incarnazione non statica, ma dinamica.

E' poi intervenuto il prof. G. Berger, Direttore Generale dell'Istruzione Superiore della Repubblica Francese che, dichiarando la sua adesione ai concetti espressi dai precedenti relatori, ha posto in luce la interdipendenza tra autorità e libertà; si è poi più diffusamente soffermato sulla distensione tra libertà e indipendenza, facendo presente che la libertà è un diritto universale, e che si può raggiungere anche attraverso la rivolta, mentre l'indipendenza, che è semplicemente un fatto, si consegue soltanto mediante l'ascetismo ed il lavoro. Passando ad una analisi della situazione contemporanea, il prof. Berger ha rilevato come l'indipendenza sia un mito che sta scomparendo cedendo il passo ad una interdipendenza che l'autorità deve regolare. Certamente rimane aperto ed urgente il problema di creare una filosofia o scienza politica efficace a garantire i principi affermati.

Nel pomeriggio si è svolto il previsto dibattito al quale hanno partecipato vari congressisti. Il tono della discussione è stato sempre molto elevato ed i vari interventi sono stati sottolineati da applausi.

Il primo intervento nella seduta pomeridiana è stato svolto dal prof. Lazzarini dell'Università di Bologna, il quale osserva che la libertà e l'autorità sono valori al servizio della persona umana ed in tal modo si evitano gli eccessi dell'una e dell'altra. La prova del fuoco del rapporto autorità-libertà si ha nel contesto religioso il quale ha due caratteri: il profetico e l'escatologico che, nel loro congiungersi, danno il senso della vita.

Il prof. Ambrosetti dell'Università di Modena espone il tema sul piano della filosofia contemporanea, con particolare riguardo alla fenomenologia, nell'intento di operare una riconversione dell'orizzonte fenomenologico in fondamento metafisico. Il prof. Ambrosetti ha ampiamente commentato le proprie affermazioni teoretiche con riferimenti colti nella storia della filosofia contemporanea. In particolare ha soffermato la sua attenzione su Husserl, Scheler e mons. Zamboni.

Il prof. Filiassi Carcano dell'Università di Roma affronta quindi il problema dal punto di vista di una antropologia generale e funzionale.

Anche lui ha tracciato una sintesi storica collegata alla propria tesi; sintesi che è una interpretazione del cammino storico come cammino dalla autorità alla libertà.

Secondo il prof. Filiassi Carcano, dalla soluzione del problema « autorità e libertà » dovrebbe dipendere la normale funzione della società. In realtà « autorità » e « libertà » si presentano come termini ambigui, come fonti di dissidio. Da noi, più che il loro antagonismo, dovrebbe ricercarsi e ritrovarsi la loro correlatività. Come? Attraverso un'analisi funzionale e un'analisi storica.

Considerando la funzione dell'autorità, noi troviamo che un insieme di norme, di principi condizionano il nostro comportamento. La funzione dell'autorità sarebbe quella di consolidare questa visione o cultura di una direzione della vita con principi, attraverso una relazione interna, di definire un orizzonte, un mondo, di condizionare l'attività libera, gli elementi spontanei, di dare un ordine, una forma.

Ma accanto a questa funzione, noi vediamo profilarsi la disfunzione dell'autorità. Essa può favorire il soffocamento della spontaneità, di ciò che è istintivo. La forma può soffocare il contenuto. L'autorità che dovrebbe servire alla vita della libertà, può finire col soffocarla, col mettersi in conflitto con essa. Per il prof. Filiassi Carcano la disfunzione della forma tradizionale culturale è entrata in conflitto con la libertà, con la vita istintiva.

Considerando l'autorità e la libertà da un punto di vista storico, noi constatiamo che il cammino storico è antiautoritario, è dall'autorità alla libertà, è per l'uomo affermazione dell'individualismo e distacco dalla tradizione.

Ma questo cammino sembra che porti all'anarchia, al caos, per cui la libertà comincia ad aver paura di se stessa e a richiedere un ritorno all'autorità.

Il prof. Filiassi Carcano qui afferma il suo punto di vista: indietro non si torna e non si può tornare, non è più possibile il ritorno all'autorità tradizionale; bisogna invece seguire questa spinta della vita istintiva e spontanea, questo destino della libertà. Bisogna, con l'aiuto delle scienze, operare una chiarificazione. Come richiedono chiarezza e revisione le concezioni assolutistiche della logica, del linguaggio, della conoscenza, della verità, così devono essere riviste e chiarite le nozioni di autorità e di libertà. S'impone quindi una battaglia di coraggio e di chiarezza, e non di facile acconsentimento a posizioni sorpassate.

Il prof. Rigobello dell'Università di Padova pone due questioni rispettivamente al prof. Tarouca sulla natura del dialogo e al prof. Wahl sulla funzione regolativa dell'ideale della ragione.

Anche il prof. Hartmann, scrittore di Berlino, interviene proponendo alcune osservazioni sulla libertà di coscienza e sulle condizioni psicofisiche di tale libertà.

Il prof. Morandini dell'Università Gregoriana, richiamandosi alla dottrina della persona in Rosmini, mostra due caratteristiche di esse: l'aper-

tura all'essere e alla verità, e l'apertura agli altri. Chiede infine al prof. Wahl se ritiene che il rapporto autorità-verità sia possibile senza una fondazione teistica e trascendente.

Il prof. Pignoloni dei PP. Rosminiani affronta la fondazione della libertà e dell'autorità nella metafisica del Rosmini: la persona è centro e sintesi della struttura dell'essere ideale, reale, morale. Alla luce di questa dottrina si sviluppano numerose conseguenze giuridiche e politiche.

Alla fine i proff. Silva Tarouca e Jean Wahl rispondono ai vari quesiti che erano stati loro posti nel corso della discussione.

Nella *terza giornata* la riunione mattutina è stata aperta da un illustre studioso noto come traduttore fra l'altro delle opere di don Sturzo, il prof. Marcel Prelot, Senatore della Repubblica Francese e professore di Diritto all'Università di Parigi. Il tema della sua relazione riguardava l'autorità e la libertà nella Costituzione francese del 1958.

Tale Costituzione, nata da una carenza di autorità delle istituzioni precedenti, si propone di stabilire un potere solido, capace di salvaguardare le libertà tradizionali. Ciò vuol essere raggiunto mediante un rafforzamento del potere di governo aumentando i poteri e le responsabilità del Presidente della Repubblica, e nello stesso tempo dando una stabilità all'autorità del Consiglio dei Ministri.

In questa nuova Costituzione si è avuto un indebolimento dell'autorità del Parlamento. Infatti sono stati diminuiti l'autonomia e il potere parlamentare; fu data al Governo l'autorizzazione ad intervenire nella procedura parlamentare.

Il rafforzamento dell'autorità vorrebbe portare una più efficace difesa e tutela della libertà fondamentale sia della dichiarazione del 1798, sia di principi fondamentali delle leggi della Repubblica, sia di principi particolarmente necessari al nostro tempo.

Il controllo della libertà è garantito dal Consiglio costituzionale, dai tribunali ordinari, dalla giurisdizione amministrativa. Le minacce più gravi e più attuali per la libertà in Francia oggi sono determinate da circostanze storiche ben conosciute da tutti.

Il secondo a prendere la parola è stato il prof. Robert G. Layer, Preside della Facoltà di Economia all'Università di Southern Illinois, USA, e attualmente professore in missione presso il centro John Hopkins University di Bologna. Egli ha indicato alcuni punti della Costituzione degli Stati Uniti, in cui viene stabilita la divisione dei poteri tra Governo federale e singoli Stati particolari, soprattutto per quanto riguarda l'aspetto economico.

Vi sono delle aree ben definite di potere economico, finanziario, commerciale, amministrativo, sindacale e di bilancio. La Costituzione statunitense permette in tal modo un enorme progresso sociale-economico.

L'ultimo a prendere la parola nella seduta antimeridiana è stato il prof. German Arciniegas, Ambasciatore della Columbia presso il Quiri-

nale, rappresentante del Centro Azione Latina. Egli ha osservato che oggi sia la libertà che l'autorità sono in crisi.

La libertà è un valore altissimo ed è un bene proprio di ciascuna persona. Essa esige il rispetto massimo da parte delle istituzioni e dei singoli. Uno dei maggiori nemici della libertà è la paura. Nelle repubbliche dell'America latina il dramma libertà-paura ha avuto dei momenti acuti. Oggi presso di noi la libertà è ritenuta la maggiore conquista.

Anche l'autorità è in crisi perchè il potere accresciuto ha diminuito l'autorità. Il potere come prepotenza danneggia la libertà e l'autorità. L'autorità deve essere considerata come il limite ed il prestigio del potere. Le armi danno l'indipendenza, ma le leggi danno la libertà. L'autorità è in funzione della libertà nella giustizia.

Nella seduta pomeridiana ha preso la parola per primo il prof. Küchenhoff dell'Università di Würzburg. Egli ha svolto la sua relazione su autorità e libertà nel diritto. Definita l'autorità come la capacità di una persona o di un gruppo di persone di prescrivere un certo comportamento agli altri uomini, il prof. Küchenhoff ha fatto notare come l'origine del potere sia da ricercarsi soprattutto nella tendenza a formare la coscienza nel senso di coscienza pubblica.

L'autorità, in questo caso, è una condizione per la libertà di chi comanda. Tale libertà tuttavia non risiede in tutti e i conflitti nella vita sociale tra sudditi e potere sono numerosi. Un modo di uscire dalla situazione è il partecipare alla competizione per il potere; tuttavia in ogni caso vi debbono essere delle particolari garanzie per la libertà di ognuno nei confronti del potere.

Tra queste garanzie il prof. Küchenhoff ha proposto l'azione *contra omnes* dei diritti fondamentali al posto della concezione idealistica Stato-singolo e la eliminazione nel diritto penale della norma *ignorantia iuris nocet*, eliminazione già in atto nella Corte costituzionale tedesca, cui il relatore si è richiamato tutte le volte che il tema lo consentiva.

La proposta conclusiva della relazione è nel senso di una autorità che difende l'eguaglianza e di una libertà difesa dalla affermazione dei diritti fondamentali. Come strumento per giungere a ciò sono stati indicati il dialogo e la comprensione tra gli uomini.

Il prof. Lacambra-Legaz, Rettore dell'Università di Santiago, approfondisce il tema generale di autorità e libertà partendo dall'affermazione rosminiana che la persona umana è il diritto sussistente. Il diritto riconosce e regola i rapporti sociali delle persone. La libertà e l'autorità hanno un ruolo decisivo nella società che le persone formano. E' necessario un rafforzamento dell'autorità per potere più efficacemente proteggere la libertà del singolo da interferenze ed eccessi ideologici che disordinano o frantumano la personalità dell'uomo, portatore di valori eterni. Il relatore accenna poi alle vicende storiche, culturali e giuridiche del mondo spagnolo.

Il prof. Cereti, Rettore dell'Università di Genova, si propone di indagare qual'è la filosofia politica che sta alla base della Costituzione ita-

liana. L'autorità è una necessità, ma occorre organizzarla e disciplinarla: e questo si ottiene dando possibilità di asprimersi ordinatamente alla libertà. Dalla situazione di eccesso di autorità, l'Italia è passata ad uno Stato di diritto dell'attuale Costituzione. La codificazione della disciplina dell'autorità e della libertà è cristallizzata nella Costituzione. L'autorità sorge dal popolo e si esercita nelle forme e nei limiti voluti dalla Costituzione. La Costituzione italiana ammette la distinzione dei poteri e il controllo costituzionale è esercitato dal Presidente della Repubblica e dalla Corte Costituzionale. La libertà trova ampia cittadinanza nella Costituzione italiana. Circa 50 articoli della Costituzione sono infatti dedicati alla libertà e ai diritti dell'uomo.

La discussione è continuata con l'intervento del prof. Cotta dell'Università di Trieste. Egli svolge delle osservazioni sul nesso fra i principi di autorità e libertà sul piano politico religioso. Ricerca l'autentica dottrina cristiana dell'autorità eliminando le contaminazioni impure. Espone successivamente i rapporti tra autorità religiosa e autorità politica, tra libertà religiosa e libertà politica. Il sistema politico più cristiano sarebbe quello che consente la massima libertà dell'individuo.

Il prof. Alberigo dell'Università di Firenze svolge il suo intervento su la libertà di giudizio nelle discussioni del Concilio di Trento: la libertà di parola, libertà di voto, ecc. Considera anche i limiti culturali, morali, disciplinari, ambientali, che hanno influito nell'andamento del Concilio.

Il prof. Prodi di Milano riferisce i risultati di ricerche storico-filologiche su questo tema: Controriforma e libertà, un dibattito significativo sotto Sisto V e Clemente VIII.

Il prof. Silva Tarouca di Graz è entrato in discussione con Kürschhoff affermando che più che da entità astratte e da espressioni vuote si deve attendere qualche cosa di concreto e positivo dalla persona vivente.

Il prof. Ferrari dell'Università di Roma espone la dottrina rosminiana della persona quale centro di tutta la sua concezione giuridico-politica. Dalla persona vengono valorizzate giuridicamente tutte le sue facoltà e le istituzioni umane. La concezione rosminiana del diritto non può essere accusata di soggettivismo perchè pone quale regola che protegge e dà valore al diritto stesso un elemento oggettivo razionale e morale che è l'essere ideale, divino.

Il prof. Di Robilant dell'Università di Torino si propone di indicare alcuni modi e alcuni canoni che possano attutire e risolvere i contrasti fra libertà e autorità. I limiti dell'autorità e della libertà quando vengono realmente riconosciuti portano l'uomo a stabilire un'armonia tra le due realtà.

L'integrazione europea, che rappresenta l'auspicata soluzione dei più inquietanti problemi delle Nazioni di antica tradizione di civiltà, è stata al centro dell'alto dibattito nella *quarta giornata* del Convegno.

La seduta è stata aperta dal prof. Di Carlo, dell'Università di Palermo, il quale ha riferito sul tema fondamentale del convegno « Autorità e libertà nei loro aspetti attuali », alla luce dell'insegnamento di don Sturzo.

Inserendosi coscientemente nel pensiero tradizionale cristiano, il pensatore siciliano — ha detto fra l'altro il prof. Di Carlo — si pone in atteggiamento critico rispetto ad ogni totalitarismo e rispetto a ogni democraticismo individualista. Supera il sociologismo mediante una teoria dello Stato quale dovrebbe essere. L'autorità e la libertà esigono una sintesi reale nei principi fondamentali costitutivi della persona. Il diritto naturale è il fondamento di ogni sana e vera politica e di ogni rapporto sociale fra gli uomini. Il rapporto autorità libertà deve essere iscritto nel contesto del diritto e della morale. L'autorità si regge sull'autorità e sulla giustizia. La libertà si radica nell'ordine razionale.

Si è avuta poi l'attesa relazione del dott. Pietro Quaroni, Ambasciatore d'Italia a Bonn, sugli aspetti attuali dell'integrazione europea.

L'Istituto Internazionale di Studi Superiori « Antonio Rosmini » ha come sua viva e permanente preoccupazione l'approfondimento culturale dell'integrazione europea. Quindi nulla di più appropriato e apprezzato del tema svolto dall'ambasciatore Quaroni, il quale ha osservato anzitutto che l'integrazione europea ha bisogno di un maggiore appoggio di opinione pubblica. Non può essere solo l'azione di qualche politico e di qualche diplomatico. Potremmo dire che questo è il suo difetto fino ad ora.

E' necessario avere ben chiaro il perchè si vuole fare l'Europa. La ragione principale è che oggi le ex grandi potenze sono diventate troppo piccole per la scena mondiale.

Una volta chiara l'idea ed una volta mobilitata l'opinione pubblica, bisogna lasciare la massima libertà circa il come l'integrazione europea si possa attuare, sia per quanto riguarda la costituzione interna, sia per quanto riguarda la sua estensione territoriale.

In realtà l'Unione europea ha bisogno di un potere centrale forte per tre argomenti: a) politica estera; b) politica militare; c) politica economica. Per il resto è possibile il massimo decentramento, anzi questo è necessario e si rivelerebbe estremamente utile.

L'idea della « loose confederation » è concepibile solo come un primo passo transitorio e breve. Ma guai se gli sforzi si fermassero a questo o si raffreddassero. Ad esso deve seguire o il potere centrale forte o la dissoluzione.

Subito dopo ha parlato il P. Messineo S. J., redattore di « Civiltà Cattolica », il quale ha sottolineato l'importanza delle cose dette dall'Ambasciatore. Preso atto dell'ottimismo attuale che deriva dagli sforzi di questi anni per l'integrazione dell'Europa, egli ha sviluppato due concetti essenziali che entrano nell'integrazione europea: il principio della nazionalità e il principio della soprannazionalità.

Si deve portare il principio di soprannazionalità dal campo predicatorio al campo giuridico. E non si tratta di cedere da parte dello Stato parte della sua autorità, ma di riconoscere i suoi limiti provenienti dal

principio della soprannazionalità. La cosa più urgente oggi è quella della sensibilizzazione delle masse, come dice l'Ambasciatore; altrimenti ogni sforzo dei singoli avrà ben poco successo. Le elezioni popolari di una Camera europea sarebbero uno strumento di notevole possibilità per portare nelle masse il problema attraverso i comizi elettorali.

E' quindi intervenuto il senatore francese Prelot, per precisare la posizione della Francia nei confronti dell'integrazione europea. Vi furono momenti acuti di difficoltà nel profilo militare, ma lo spirito, il desiderio e gli sforzi di raggiungere l'integrazione europea sono sempre stati una attuale realtà.

Infine Mons. Jannone, di Roma, ha riferito il pensiero di Aristotele sul tema autorità e libertà. Lo stagirita è stato interpretato qualche volta come determinista e come totalitarista. Ma egli afferma esplicitamente la libertà degli uomini e condanna la violenza e lo Stato assoluto. Questo si può desumere da un attento studio delle sue opere non solo politiche, ma anche metafisiche e antropologiche.

La *quinta giornata*, dopo una relazione del prof. J. Moreau sull'aspetto politico del tema generale, è dedicata in prevalenza all'aspetto psicologico del tema « Autorità e libertà ».

Il prof. Moreau dell'Università di Bordeaux ha sviluppato il suo tema particolare « Libertà e autorità politica » riferendosi prevalentemente a Rousseau e ad Hobbes.

Il problema del fondamento dell'autorità e dei suoi rapporti con la libertà è posto da Rousseau nel *Contratto sociale*; la soluzione apportatavi merita di essere presa in considerazione, se la si libera dai malintesi cui ha dato luogo.

Porsi un tale problema e chiedersi a quali condizioni la autorità è legittima significa riferirsi implicitamente all'ideale del diritto naturale; ma quest'idea è confusa. Il diritto naturale deve essere distinto dal così detto « diritto di natura », che ha per misura la forza del singolo; non può essere ridotto a una « istituzione naturale », a una pretesa regola di diritto iscritta nella natura, considerata come un ordine provvidenziale. Rousseau, respingendo queste due forme del naturalismo, dichiara che il diritto proviene da una convenzione. Ma questo, si dirà, non significa forse escludere l'idea del diritto naturale ?

Il tentativo più coerente di ricavare da una convenzione il diritto pubblico e l'autorità politica era quello di Hobbes, per il quale il passaggio dello stato di natura allo stato di civiltà si effettua mediante un patto col quale tutti gli individui, per sfuggire la mancanza di sicurezza, rimettono i loro « diritti di natura » tra le mani di un principe, munito pertanto di un potere assoluto. In questo modo l'autorità sovrana e l'ordine pubblico sono fondati senza ricorrere all'idea di giustizia, ma la sicurezza è acquistata al prezzo della libertà. Il realismo politico di Hobbes tende al dispotismo.

Rousseau condivide con Hobbes l'idea che la sovranità non possa fondarsi che su di un patto che implichi da parte di tutti gli associati

l'alienazione dei loro « diritti di natura »; ma intende schivare il dispotismo chiedendo che questa alienazione non avvenga a favore di un principe, ma a favore della comunità di tutti gli associati. Si rimprovera tuttavia a Rousseau di escludere, sulla scia di Hobbes, l'idea del diritto naturale e di condurre a sua volta il dispotismo, al totale assoggettamento degli individui alla comunità. Questo rimprovero non è giustificato: è basato sopra una interpretazione superficiale dell'opera di Rousseau. Lo scopo principale del *Contratto Sociale* non è quello di spiegare come si realizza il passaggio dello stato di natura allo stato di civiltà, ma di esporre le condizioni per le quali vi può essere un ordine sociale legittimo in cui la legge si concilia con la libertà anziché opprimerla. Ciò è possibile supponendo una associazione in cui non esiste altra legge all'infuori della « volontà generale », ossia ciò che *tutti* vogliono quando ognuno si impone la condizione di volere per se stesso ciò che può volere contemporaneamente per tutti. E' questa la condizione tradotta dalla clausola di « alienazione totale di ciascun associato con tutti i suoi diritti all'intera comunità ». Essa non ha la funzione di subordinare l'individuo allo stato, di esentare il principe da ogni obbligo, ma di definire come l'autorità sovrana deve essere concepita al fine di impedirle di essere ingiusta. L'associazione ideale formata dal contratto è l'espressione politica dell'ideale di autonomia razionale.

Se tale è il significato del *Contratto sociale*, non autorizza il dispotismo nè esclude il diritto naturale. Rousseau vi si riferisce esplicitamente: « Vi è una giustizia universale che proviene dalla sola ragione », un diritto che è tale « per la natura delle cose e indipendentemente dalle convenzioni umane »; ma sono necessarie delle convenzioni per tradurre le esigenze e ottenerne l'applicazione e per formularle in leggi positive. Così si definiscono i diritti positivi sconosciuti nello stato di natura. La « libertà naturale » che ha per confini le sole forze dell'individuo, non è affatto un diritto; l'individuo può soltanto pretendere la libertà morale, la quale è conforme al diritto naturale e diventa, quando è sanzionata dalla legge, libertà civile, diritto positivo garantito a tutti i cittadini. Coloro che si sono scandalizzati a causa delle formule perentorie del *Contratto* non ne hanno ravvisato il carattere teorico; esse definiscono la sovranità, ma costoro vi hanno veduto delle massime di governo.

Il prof. Renzo Canestrari dell'Università di Bologna ha fatto una analisi psicologica del rapporto « autorità e libertà » nella struttura del comportamento dal punto di vista genetico e clinico.

Dopo aver chiarito in quale senso il problema della libertà può essere affrontato sul piano della psicologia scientifica, dà rilievo al concetto di *struttura* quale schema concettuale utile, sul piano della ricerca, a superare l'« impasse » dei modelli di spiegazione deterministica. Lo stesso rapporto « autorità e libertà » deve essere studiato da un punto di vista strutturale.

L'analisi genetica permette di stabilire diverse strutture comportamentali in cui tale rapporto è diversamente integrato: può essere descritto un livello *egocentrico primario* in cui la dipendenza del soggetto

dalla realtà fisica e dall'autorità parentale è assoluta: egli vi si confonde senza alcuna coscienza di potersi distinguere ed opporre; ad un secondo livello, definito *egocentrico secondario* od *ambivalente* ed anche *eteronomo* il soggetto è caratterizzato da un bisogno di modellare il suo comportamento alle esigenze poste dall'autorità in quanto ciò risulta necessario ai fini della edificazione del proprio io. Tale atteggiamento eteronomo può, nella terza infanzia, diventare decisamente *sociocentrico*: in questo caso l'adesione alla obbligazione posta dall'autorità è al servizio di un forte bisogno di valorizzazione che si realizza con la ricerca di approvazione, di « piacere agli altri », di « apparire il migliore ». E' solo dopo la crisi delle strutture e degli equilibri già raggiunti che si creano, nell'adolescenza, le condizioni per una relazione del soggetto con l'autorità, autonoma e libera, responsabile e produttiva.

A questo punto mette conto rilevare come nella pratica clinica gli atteggiamenti verso la libertà e l'autorità si presentino organizzati in strutture estremamente differenziali: il relatore porta l'attenzione solo su alcune di queste strutture ed in particolare espone una descrizione empirica del rapporto « libertà-autorità » nella fenomenologia percettiva e comportamentale dell'*immaturato* (ricavata da uno studio psico-diagnostico effettuato su un gruppo di 470 giovani delinquenti) e del *neurotico* (tratta della sua esperienza psicoterapeutica).

La psicologia clinica permette di dare rilievo al fatto che queste strutture di comportamento hanno un *alto grado di stereotipia e di rigidità* per cui l'individuo che vi si trova definito vive la sua esperienza di libertà in un modo dolorosamente limitato: egli rimane attaccato a tecniche difensive nell'affrontare la realtà assumendo, conseguentemente, di fronte all'autorità comportamenti passivi o minacciosi, disperati o violenti che contribuiscono a renderlo ulteriormente « alienato » da ogni struttura significativa, al di fuori di schemi, valori, intenzioni o progetti aventi a che fare colla partecipazione sociale.

La struttura di comportamento in cui la spontaneità di una libera maturazione individuale e l'autorità socializzante si integrano in un atteggiamento soddisfacente, creativo e produttivo per l'individuo e la società, è quella che gli psicologi definiscono come « *personalità adeguata* ». Lo studio della personalità di questi soggetti permette di descrivere una fenomenologia dell'*Io* libera da conflitti, ove « libertà e autorità » più che presentarsi sul piano della reciproca antinomia appaiono legati da una relazione di complementarietà.

L'autorità infatti, nel favorire l'adeguatezza della persona, non vuol dire togliere o limitare la libertà ma darla. La questione fondamentale per lo psicologo è piuttosto quella del modo e delle condizioni con cui l'autorità viene a porsi specie nei primi anni di vita. Non esiste un modo universale con cui deve porsi l'autorità: sia il modo che il contenuto dell'autorità è strettamente articolato al contesto storico-sociale. Su questo problema la psicopatologia, la psicologia clinica e soprattutto la psicologia sociale offrono contributi e testimonianze di grande interesse scientifico.

Il terzo relatore della mattinata è stato il prof. M. M. Navratil, dell'Università di Montpellier, che ha ulteriormente svolto il tema generale dal punto di vista della psicologia.

Dopo una efficace analisi dei concetti di scelta tra molte possibilità di comparazione, il prof. Navratil ha esposto una fenomenologia dell'atto libero. L'indagine psicologica si è poi rivolta a quella esperienza fondamentale, ove autorità e libertà si situano in una comune genesi coscienziale.

Il prof. Navratil ha poi sviluppato una interessante comparazione tra gli elementi di tale esperienza e le posizioni di Cartesio, Rousseau, Bergson e Husserl.

La ricerca psicologica conferma, secondo il relatore, la dottrina metafisica di Pascal, per cui l'uomo sorpassa se stesso. Ed in questo squilibrio radicale gioca la sua scelta e si configura il valore della sua libertà. Tale libertà per essere efficace deve essere fedele ad un orientamento costante, che rappresenta l'autorità più autentica.

Il prof. Manuel Rio, ex ambasciatore argentino presso la S. Sede e professore di diritto nelle università argentine ha aperto la seduta pomeridiana. « La persona umana — ha detto — deve essere serbata nell'integrità dei suoi valori, uno dei quali è la libertà. Vi sono sistemi e ideologie che costituiscono una continua minaccia all'esistenza dell'uomo nella sua completezza spirituale, come, per esempio, il comunismo che con la sua visione autoritaria assolutistica tende a diminuire quei valori spirituali che danno la massima dignità alla persona umana ».

Si è sviluppata successivamente una vivace ed elevata discussione di approfondimento e di chiarificazione sulle relazioni del mattino. Sono intervenuti nel dibattito i professori Jean Wahl di Parigi, John Stevas di Oxford, Silva Tarouca di Graz, Nevratil di Montpellier, Moreau di Bordeaux.

Si è avuta poi una comunicazione del prof. Alberto Marzi, ordinario di psicologia all'Università di Firenze. Il relatore si è rifatto a quel grande cultore di psicologia a tutti noto che è il compianto padre Agostino Gemelli. Lo psicologo di fronte al problema della libertà sente una certa trepidazione perchè il suo compito è molto delicato e rischioso. I limiti e i condizionamenti sono tali e tanti per cui la zona di libertà umana non è molto vasta. Egli pone ai cultori di filosofia alcuni interrogativi inquietanti sui rapporti tra libertà e determinismo psicologico.

Il prof. Rigobello di Padova, tratta delle funzioni della *disponibilità* nei confronti della libertà e dell'autorità.

Mons. Zaragüeta, direttore dell'Istituto di Filosofia « Luis Vives » di Madrid, interviene affermando che è indispensabile un'armonia e un equilibrio tra la libertà e l'autorità del soggetto. L'eliminazione o la mortificazione di una delle due realtà portano all'anarchia da un lato e all'assolutismo dall'altro, come è rilevabile dolorosamente nel mondo comunista. L'oratore conferma questi pensieri con ampi richiami concreti e storici.

Il prof. Benedetto D'Amore O. P., Direttore della rivista « Sapienza » di Roma, dopo aver esposto la posizione avversa all'autorità di alcuni singolari pensatori moderni, come Berdiaev, Kierkegaard, De Unamuno, Sartre, Proudhon, e la posizione dei fatalisti, deterministi e totalitaristi avversa alla libertà, attraverso un'analisi psicologica e metafisica dei due concetti di libertà e autorità, ricalcando la dottrina di S. Tommaso, mette in evidenza i punti di convergenza e di unione di questi due termini apparentemente antitetici.

La libertà umana, politica o morale, non è necessitata ad agire invincibilmente, non è assoluta, incondizionale, non è mai mossa senza motivi, cioè non si risolve in determinismo, nè in puro arbitrio, nè in libertà d'indifferenza. Le libere determinazioni dell'uomo si fondano sempre su motivi, senza però che questi determinano la volontà ad agire. Ci sono *motivi soggettivi*, come l'ambizione, l'interesse, l'odio, la vendetta, il piacere, che con altre abitudini e condizioni, quali l'ereditarietà, gli istinti, lo sviluppo, l'ambiente, costituiscono quel vasto mondo di elementi di conoscenza che oggi alimentano la psicologia e le varie scienze dell'uomo; e ci sono motivi *oggettivi*, come il dovere, il diritto, la legge, l'onore, la virtù, l'altruismo, il sacrificio, la santità, che aprono tutto il vasto mondo della morale, del diritto naturale e positivo, della convivenza, dei rapporti con Dio, della finalità, dell'intenzionalità, della razionalità.

A questo stesso vasto mondo aperto dai motivi oggettivi della libertà sfocia l'autentica autorità, che non è una mera forza coattiva o un'illecita oppressione dell'uomo o una conseguenza del peccato originale, ma piuttosto un aiuto o integrazione della vera libertà umana.

Con testi di S. Tommaso, desunti dalla Somma Teologica I, q. 96, a. 4, si dimostra come l'autorità sorge necessariamente dalla natura degli uomini in quanto esseri sociali. L'autorità è talmente secondo la natura dell'uomo che persino nello stato d'innocenza gli uomini non sarebbero stati uguali in quanto al sesso e all'età e al corpo e all'anima e alla scienza e alla giustizia, e alcuni tra loro avrebbero dominati gli altri, non nel rapporto di *dominus* e *servus*, per sfruttare questo ad esclusiva utilità di quello, ma come *dominus* e *liber*, perchè uno dirigesse l'altro al bene comune o al proprio bene, ad utilità cioè di colui che è diretto.

Il dominio o autorità d'un uomo sugli altri sorge naturalmente *prima* perchè l'uomo è animale sociale, e la vita sociale di molti non può esservi se non presieda uno che tenda, non al suo proprio bene per assecondare i suoi propri capricci, ma al bene comune o di tutti, perchè, secondo un fondato principio aristotelico confermato anche nelle scienze e nelle varie attività umane, « dove vi sono molti ordinati ad un fine, si trova sempre uno come principale e dirigente »; e poi perchè un uomo può avere sugli altri sovrabbondanza di giustizia e di scienza, e sarebbe cosa disconveniente che questa sovrabbondanza non potesse ridondare in utilità degli altri.

Da queste premesse scaturiscono tutte le altre conseguenze, quali: 1) la natura razionale dell'autorità, in quanto fondata sulla maggiore scienza di alcuni uomini; 2) la natura dell'autorità d'ordine logico, qual'è quella che si ha nell'insegnamento o nell'educazione, che va incontro alla

spontaneità e libertà dell'educando; 3) la natura dell'autorità d'ordine sociale, che rispecchia le esigenze della giustizia e del fine da raggiungersi in pratica, per cui l'autorità si rafforza e diventa potestà morale della ragione pratica, richiedendo così il *ius imperii*, potere e comando, da parte di chi è investito d'autorità, e l'obbligazione morale di obbedire da parte del suddito, sino a potere usarsi la forza fisica contro i renitenti; 4) la difesa della tesi razionalistica, che afferma un ordine oggettivo e universale e l'origine razionale dell'autorità, e fonda l'autorità in Dio e non in un contratto libero degli uomini; 5) la conclusione sui reciproci limiti dell'autorità e della libertà, sulla vera autorità che è tale quando rispetta la vera libertà che è sempre motivata da fini e da un mondo oggettivo da rispettare, sulla vera libertà che è tale quando riconosce e accetta la vera autorità che ha come scopo della sua esistenza quello di aiutare l'uomo a raggiungere il suo proprio bene.

Il prof. Mario Sancipriano dell'Università di Torino ha affrontato il tema generale dal punto di vista fenomenologico traendone alcune conseguenze pedagogiche. La fenomenologia viene assunta come metodo di indagine e attraverso tale metodo si perviene al caso limite di libertà dalla legge e di rottura col mondo.

Il prof. avv. Della Rocca, dell'Istituto « Sturzo » di Roma, ha svolto il tema dei rapporti fra autorità e libertà in seno al diritto canonico.

Il prof. David del Centro Nazionale di Ricerche Scientifiche di Parigi e di Ex Les Bains ha sottolineato l'importanza di concretizzare i principi morali nelle situazioni della cultura e nella vita contemporanea con particolare riguardo agli sviluppi della tecnica e della scienza. Si tratta di un problema centrale che i filosofi non debbono trascurare e che il prof. David ha sottoposto particolarmente all'attenzione dei colleghi che si occupano di filosofia.

Il prof. Hans Hartmann, scrittore scientifico di Berlino, ha ricordato la filosofia dei valori per sottolineare che l'ordine dei valori va difeso e con esso l'esercizio della libertà, anche attraverso la resistenza passiva.

Nella *sesta giornata* del Convegno, sono stati trattati gli aspetti pedagogici e sociologici del tema fondamentale: « autorità e libertà ». Alla seduta mattutina ha partecipato anche il Vescovo Ausiliare S. E. mons. Forer.

Prima di affrontare l'argomento nel campo specifico riservato alla giornata, il prof. Johannes Lotz S. J., di Pullach (Monaco), si è occupato di libertà e autorità sotto il punto di vista filosofico.

Le sue considerazioni intendono dimostrare che autorità e libertà non si escludono, ma anzi, in forza della loro intima essenza, tendono a favorirsi reciprocamente.

Come persona l'uomo si distingue per autocoscienza e libertà di decisione. Ma la libertà dell'uomo è finita; essa è umana proprio perchè è legata alla libertà di Dio ed alla libertà degli altri uomini. Il gioco dei portatori umani della libertà produce la comunità con la sua organizza-

zione ed una guida superiore. Con ciò l'autorità si definisce come *l'autorizzazione e l'abilitazione di una determinata libertà a disporre della libertà degli altri e quindi a limitarla*. In tal modo l'autorità viene portata dalla libertà nello stesso modo in cui alla stessa libertà essa si rivolge.

Ciò vale singolarmente per l'autorità di Dio, l'autorità dei genitori nella famiglia, l'autorità dei poteri statali ed ecclesiastici. Ogni volta l'autorità ha il suo fondamento in un certo rapporto di origine dei sudditi verso l'autorità. Ma l'autorità di Dio si fonda in se stessa in misura assoluta, mentre ogni autorità umana si fonda solo in una partecipazione all'autorità di Dio. Da ciò derivano anche l'ampiezza ed i limiti di ogni specie di autorità, ed in ciò sono riposte anche le radici per una possibile degenerazione dell'autorità umana.

Libertà ed autorità si incontrano nei preziosi beni e nelle mete verso cui l'autorità guida la libertà che le è sottomessa. Quanto più chiaramente e sinceramente l'una e l'altra tendono a questi beni, tanto più facile sarà raggiungere l'equilibrio fra di esse e superare i motivi di contrasto. Si può arrivare ad un contrasto fruttuoso e non sterile, specialmente quando l'autorità istituzionale sia sostenuta da quella personale. Autorità significa pieno potere o potere morale, non solo potere fisico, che facilmente può degradare a pura violenza.

Di qui si comprendono gli estremi del rapporto autorità-libertà, da una parte il liberalismo con l'individualismo, dall'altra la dittatura, che si distacca dai preziosi beni comuni.

Quando libertà ed autorità si incamminano su errati sentieri, allora esse debbono essere ricondotte, in certi casi, alle loro mete giuste. Se ciò avviene per la libertà, allora è l'autorità ad assolvere questo compito. Quando invece sia l'autorità ad errare, allora nasce il diritto dei sudditi alla resistenza.

Si è sviluppato poi il tema generale sotto l'aspetto pedagogico e sociologico.

Relatore per la parte pedagogica è stato il prof. Fausto Bongioanni, dell'Università di Genova. Vi è attualmente — secondo lo studioso genovese — un ripensamento cristiano del liberalismo pedagogico, stimolato, fra l'altro, in U.S.A. dalle censure all'apparato scolastico e all'eccessiva licenza nella elezione delle materie scolastiche « opzionali », inasprite dal diffondersi di un pubblico malcostume giovanile.

La maggior voga del liberalismo pedagogico in Europa nell'immediato dopoguerra è da ascrivere in parte a spirito imitativo (tutto ciò che era americano, o si supponeva essere tale, appariva bello) e, soprattutto, al frutto che tutta la generazione dei padri e delle madri veniva messa sotto accusa, quale responsabile d'aver permesso le dittature e di avere perduto la guerra. Fu un giudizio quanto mai sommario, e pare ragionevole che siano presto sottentrate le revisioni.

E' interessante vedere come siano stati gli psicologi — ha continuato il prof. Bongioanni — a lumeggiare positivamente il bisogno di sicurezza che, sorgendo naturalmente nei fanciulli, giustifica come fondato in natura il loro appello all'autorità e la loro esigenza d'essere approvati.

Chi chiede approvazione chiede ben anche correzione e consiglio, e riconosce la superiorità del maestro. Quindi non si può affermare, come spesso superficialmente si fa, che i giovani respingano ogni forma di autorità. Respingono solo alcune forme di autorità.

Così il loro senso di libertà non è assoluto, perchè sono e si sentono condizionati da tante cose: ambiente, mentalità, vocabolario, immagini, pubblicità, giornali. L'autorità e la libertà nel campo pedagogico rappresentano ancora oggi due pilastri sentiti dai giovani profondamente.

Relatore dell'aspetto economico del tema generale è stato il prof. G. Corna Pellegrini, dell'Istituto Ambrosiano di Milano, il quale ha trattato l'argomento di una politica a *livello locale*.

La politica economica è considerata di solito come responsabilità delle autorità centrali. E ciò è esatto anche nel caso delle autorità locali che però agiscono nel quadro delle direttive del governo centrale attuandone così la politica.

In tempi più recenti è stato sentito il bisogno di una politica economica a livello locale che possa valorizzare le risorse delle varie zone e regioni e che contribuisca allo sviluppo di quelle che per ragioni storiche ed economiche si trovano ad un livello economico più basso. Naturalmente non è possibile parlare di politica economica a livello locale se non si è proceduto prima ad un accurato esame delle varie situazioni di fatto. Esame che deve investire tutti i campi e non deve essere limitato al periodo di pochi anni, ma almeno di un decennio. Ambiente geografico, agricoltura, industrie, commercio, credito, consumi, risparmio, ecc., devono essere le voci di tale indagine.

Dall'esame analitico della situazione di fatto si potranno trarre gli obiettivi di una politica economica locale che investa i principali campi di attività, quali agricoltura, industria, artigianato, turismo e tradizioni caratteristiche locali. Per attuare detta politica sorge la necessità della creazione di nuove strutture economico-amministrative sia pubbliche che private e del potenziamento e perfezionamento di quelle già esistenti. Gli attuali limitati poteri detenuti dalle autorità politico-amministrative, le rendono incapaci di una attività quale le necessità nuove impongono. Si deve quindi fare in modo che le tradizionali autorità amministrative (in particolare i comuni) siano stimolate ad amministrare il pubblico denaro con senso di responsabilità ed a promuovere e potenziare in ogni modo possibile lo sviluppo economico locale. C'è bisogno di nuove iniziative che dovrebbero precedere nel quadro di una pianificazione locale che però non dimentichi le dimensioni e le esigenze della comunità economica nazionale.

La nuova costituzione italiana ha posto come cardine dell'ordinamento politico ed amministrativo del paese, la regione. Essa prevede una competenza legislativa ed amministrativa in 18 materie, espressamente elencate che vanno dalla creazione di nuovi organi amministrativi a livello regionale, alla polizia urbana, alle fiere e mercati, alla beneficenza, alla assistenza ospedaliera e scolastica, alle biblioteche, musei, alle case, alla caccia, pesca ed agricoltura, alle foreste e a tutte quelle altre compe-

tenze che lo stato ritenga opportuno delegare alla regione. E' questo un campo d'azione assai vasto che però potrà essere più o meno valorizzato in senso locale a secondo della efficienza degli organi regionali stessi. E' ovvio che si possono presentare anche degli inconvenienti nella realizzazione e nel funzionamento dell'ordinamento regionale, ma però l'esperienza già acquisita, delle regioni a statuto speciale e già funzionanti sembra poter dar adito a fondate speranze. L'ordinamento regionale potrà poi avere un notevole peso nella attuazione dei piani nazionali di sviluppo economico (vedi piano Vanoni) anche per il fatto che sembra che mediante detto ordinamento possano maturare gli elementi necessari a realizzare una forma di « pianificazione dal basso » attuando così una notevole ed importante collaborazione della base allo sviluppo ed alla programmazione dei piani economici stessi.

Infine il relatore conclude citando una frase di Einaudi che afferma che « nessun freno per me stesso è possibile al ritorno delle tirannie, ma uno dei freni è certamente l'esistenza di una vigorosa ed operosa vita autonoma locale ».

Nel pomeriggio la seduta è stata aperta con un intervento del prof. Kükhenhoff dell'Università di Würzburg che si è intrattenuto sulla relazione Lotz in merito ad una interiore chiarificazione del termine *tensione* tra autorità e libertà.

Il prof. Redanò dell'Università di Roma ha invece sottolineato il carattere unitario di autorità e libertà nella norma interiore fonte e spazio di tutte le operazioni spirituali.

Il prof. Prini dell'Università di Perugia ha svolto una comunicazione volta a chiarire le due eccezioni del termine « libertà »: libertà come causa autonomia affermazione di sè, e libertà come opzione scelta liberazione rivolta ad un appello dell'essere, disponibilità nei suoi confronti.

Successivamente il prof. Di Carlo dell'Università di Palermo e il prof. Lazzarini dell'Università di Bologna hanno avanzato alcune osservazioni sulla relazione Lotz; il prof. Di Carlo in merito alla funzione del diritto naturale, il prof. Lazzarini relativamente ad alcuni problemi della concreta vita spirituale.

Il prof. Lotz, dell'Università Gregoriana di Roma, ha risposto ai suoi interlocutori ribadendo le tesi esposte nella mattinata con alcuni chiarimenti esplicativi.

Il prof. Catalfamo dell'Università di Messina partendo da alcune osservazioni di Slinger sullo stile liberale e lo stile autoritario, ha tratto le conseguenze in sede pedagogica illustrando la rilevanza delle due opposte concezioni educative. Nell'illustrare l'itinerario storico di queste due correnti il prof. Catalfamo ha avuto modo di sottolineare la necessità del circolo dialettico di autorità-libertà, ove la libertà è consentimento al valore rappresentato dall'autorità e questa ultima è fedeltà al volere.

Dopo l'intervento del prof. Mirabella dell'Università di Palermo — che ha affrontato il tema generale nella sua rilevanza giuridico-politica — il prof. Agazzi dell'Università di Padova è ritornato al tema pedagogico con particolare riguardo al progresso di liberazione sociale e politica che dall'Ottocento in poi caratterizza l'iter storico ed educativo della cultura e della vita sociale. Il prof. Agazzi, richiamandosi anche al Lambruschini e al Rosmini, ha rivendicato il valore religioso e morale della libera coscienza.

Sul terreno sociologico si è messa la comunicazione del prof. Braga dell'Università di Torino, a cui è seguito il prof. Filiati Carcano che ha fatto alcune osservazioni sulla relazione del prof. Bongioanni sottolineando l'importanza di una libertà ampiamente aperta.

Altra comunicazione della serata è stata quella del prof. Rescigno dell'Università di Pavia che si è soffermato con competenza e chiarezza sugli aspetti che il tema generale apre intorno alle comunità intermedie. Particolare rilievo ha dato ai problemi delle minoranze.

Il prof. Pedrazzi della rivista « Il Mulino » di Bologna, ha infine illustrato le condizioni delle libertà nella scuola italiana.

Alla presenza delle Autorità locali e di un numeroso pubblico di congressisti, studiosi e amici, nell'ultima giornata hanno tenuto le relazioni conclusive il Presidente dell'Istituto « A. Rosmini » prof. Adolfo Muñoz-Alonso e il Direttore prof. Felice Battaglia.

Dopo aver spiegato le ragioni che lo spingono a parlare in lingua spagnuola, piuttosto che in quella italiana, che pur stima e ama tanto, e dopo aver esposto il proposito di limitare la sua relazione di chiusura a considerazioni di ordine filosofico e pedagogico, il prof. Muñoz-Alonso espone con vivi accenni il suo pensiero sulle relazioni che intercorrono tra autorità e libertà.

L'uomo non può vivere — egli dice — se non vive in libertà; se la libertà non è la sua vita, il suo alimento e il suo respiro. Ma, a loro volta, gli uomini non riescono a vivere la loro vita in libertà se non riconoscono nell'autorità alcune possibilità necessarie e sufficienti. Se l'autorità è la possibilità condizionata del vivere degli uomini — possibilità necessaria e sufficiente — ciò significa che il potere, in quanto diverso dall'autorità — separabile o meno dalla medesima — non si identifica in essa né può sostituirla.

Quando l'autorità viene assorbita dal potere, smembrandosi in esso, il potere vi si annida e la corrode. L'autorità, quindi, è sempre funzionante in termini di reciproco rapporto con la libertà e si perde nella misura e nel grado in cui la libertà non viene assicurata, servita e potenziata dall'autorità stessa.

L'assicurare, il servire e il potenziare la libertà è una funzione essenziale che legittima progressivamente l'autorità. Il che ci porta ad affermare che non è precisamente la libertà quella che assicura, serve e potenzia la libertà. Quando questa funzione di se stessa viene affidata

alla libertà, l'uomo sprofonda nell'annullamento personale e la società si disorganizza in una demagogia scatenata. La libertà per la libertà non è un messaggio per la difesa della persona umana, ma piuttosto una frase corrosiva che comporta effetti antropofagici.

La libertà, senza la quale non è possibile vivere decorosamente, non è soltanto una condizione di vita — ha proseguito il relatore —, ma è anche una dimensione vivificatrice della persona umana.

L'autorità deve sempre aver presente il fatto che, per quanto essa possa essere giusta, legittima e necessaria, non potrà mai creare la libertà negli altri. E poichè la libertà è un trascendentale della persona umana, l'autorità non può attribuirsi quella prerogativa, bensì mantenere la dipendenza o l'interdipendenza non a detrimento della autonomia della libertà. Orbene, l'autonomia della libertà si ottiene affermandola categoricamente e rimuovendo con l'autorità gli ostacoli in grado di sopprimerla o semplicemente di intralciarla. Ma, evidentemente, questi ostacoli non sono soltanto, e nemmeno preferibilmente, esterni, bensì interni all'uomo in se stesso. Perciò l'educazione è una esigenza per conseguire la autonomia della libertà, a tal punto che la spontaneità, nel suo rigore lessicale, e la natura nella sua contrapposizione nei riguardi della cultura, e il tecnicismo nel suo sviluppo immanente, e i raggruppamenti artificiali, possono convertirsi in barriere insormontabili per l'autonomia della libertà umana personale.

A rigore, quando un uomo rinuncia liberamente alla propria libertà, più che rinunciare ad essa, ciò che egli fa è generare altre libertà, a cominciare da una trasformazione eroica della propria libertà in qualcosa ch'è più alta della stessa libertà, che è la sublimazione della libertà finita. Ciò che invece bisogna aggiungere è che questa sublimazione della libertà non è, nè può esserlo mai, l'imposizione di una qualunque autorità, nemmeno di Dio, bensì la proposizione della grazia, liberamente voluta dal cristiano, e della fraternità umana socialmente accettata; mai, tuttavia, dell'autorità politica dispoticamente decretata.

« Tutte queste possibilità reali ci indicano la strada e ci dicono che l'ideale è possibile, ma ci avvertono anche del fatto che una libertà utopistica — ha concluso il prof. Muñoz-Alonso — può condurre ad un paradiso artificiale nel quale, l'apparente usufrutto di tutte le libertà derivate, metta continuamente a repentaglio la possibilità sociale di una autentica, profonda, reale, effettiva e serena libertà personale interiore ».

Il prof. Battaglia infine cerca di sintetizzare i risultati del convegno dal punto di vista sociale, giuridico e politico. Egli afferma che dal dibattito è emerso chiaramente come il diritto si profili nel *iustum* e non nel mero *jussum*, e si leghi a premesse metafisiche e morali. Il diritto è al servizio della persona come per la persona sono tutti gli ordinamenti sociali con la necessaria autorità.

Nella seconda parte del suo intervento il prof. Battaglia affronta le conclusioni del dibattito riguardo alla integrazione europea. Anch'egli auspica facendo eco a quanto disse l'ambasciatore Quaroni, che l'idea europea venga sostenuta da un vivo sentimento collettivo. Egli si di-

chiara convinto che nel quadro di una Europa unita si potranno risolvere molte difficoltà locali che nell'ambito ristretto della Nazione paiono ostacoli insormontabili.

Quanto ai mezzi per raggiungere tale obiettivo l'oratore ha lasciato impregiudicato se si debba giungere a limitazioni vere e proprie delle sovranità dei singoli Stati o se basti delegare alcune facoltà ad un organismo supernazionale come propose padre Messineo.

L'oratore facendo un parallelo fra quello che accadde in Italia cento anni fa termina auspicando che si possa giungere però alla fine ad una Europa unita nella quale i vari Stati rappresentino quello che attualmente in Italia sono le regioni. Crede così di interpretare il voto del congresso proprio in questo desiderio.

L'Incontro è stato opportunamente e largamente confortato da un rinfresco offerto dal Vice Commissario del Governo Dott. Puglisi (il 28 Agosto), dalle gite al Lago di Carezza e Passo di Costalunga (il 31 Agosto) e a Merano (il 3 Settembre), dai « Canti della montagna » eseguiti da una Scuola di bravi cantori di Bolzano (il 2 Settembre).

I lavori del Convegno sono stati chiusi con la lettura di varie autorevoli adesioni e di un significativo telegramma di incoraggiamento e di benedizione del S. Padre.

Per completezza di cronaca notiamo anche i nomi degli altri professori e studiosi che sono intervenuti al Convegno o che hanno inviato relazioni. Essi, in ordine alfabetico, sono: il prof. G. Alberigo dell'Università di Firenze, il prof. C. Battisti dell'Università di Firenze, il prof. P. Byrne dell'Istituto della Carità di Florida USA, il prof. E. Castelli Gattinara dell'Università di Roma, il prof. G. Catalfamo dell'Università di Messina, l'avv. G. Cenci di Cisternino-Brindisi, il prof. U. Corsini dell'Accademia Roveretana degli Agiati di Trento, il prof. L. Craveiro da Silva dell'Università di Braga, il prof. A. Del Noce dell'Università di Torino, il prof. A. Dempf dell'Università di Monaco, il prof. F. Durcansky dell'Università di Breslavia, il prof. V. Filippone dell'Università di Roma, il prof. A. Fraiese Direttore Generale delle Accademie e Biblioteche di Roma, il prof. S. Furlani, Bibliotecario della Camera dei Deputati di Roma, il prof. M. Gentile dell'Università di Padova, il Dott. I. Iacobelli Direttore dei Servizi parlamentari presso la RAI-TV di Roma e Signora, il prof. H. Isenhausen del Stiftung Europa Kolleg di Amburgo, il prof. V. La Via dell'Università di Catania, il prof. Leo Magnino dell'Università di Roma, il prof. G. Marchello dell'Università di Siena, il Dott. Barone R. Negri di San Pietro di Trento, il prof. D. Pesce dell'Università di Firenze, la prof.ssa V. Passeri Pignoni dell'Istituto Magistrale di Ferrara, il prof. C. Riva dell'Istituto Teologico « A Rosmini » di Domodossola, il prof. G. Santonastaso dell'Università di Bari, il prof. G. Santinello dell'Università di Lecce, la prof.ssa I. Scaramucci di Milano, il prof. N. St John-Stevas dell'Università di Oxford, il prof. E. Turolla dell'Università di Catania, la prof.ssa Enrichetta Valenziani di Roma, il prof. G. Von Riet dell'Università di Lovanio, il prof. A. Vecchi dell'Università

di Padova, il prof. E. Von Ivanka dell'Università di Graz, il prof. C. Wenin di Lovanio.

Il più vivo ringraziamento dei Congressisti, espresso anche dai rappresentanti dalle varie nazioni nella riunione di chiusura, va giustamente fatto agli organizzatori del IV Incontro di Cultura Europea, al Presidente, al Direttore, al Segretario e agli altri addetti alla solerte Segreteria, a quanti hanno direttamente o indirettamente collaborato alla riuscita di queste singolari e indimenticabili giornate di studio.

Roma

BENEDETTO D'AMORE O. P.

R E C E N S I O N I

F. Kovacevic - Duje, O. P., *Sintesi di Teologia Orientale dei « Pravoslavi »* (Ortodossi) - Desclée - Roma 1960 (*)

La presente « Sintesi di Teologia Orientale dei Pravoslavi » scritta dal professore dell'Ex Seminario di Rijeka Rev.mo Padre F. Kovacevic - Duje, per la sua stessa indole e per il suo contenuto, si inquadra nella grande tradizione orientale del glorioso Ordine Domenicano, al quale appartiene il chiarissimo autore, e risponde ad uno dei problemi più trascendentali e più profondamente sentiti nel mondo religioso contemporaneo.

Non credo necessario ricordare qui i lavori intrapresi nell'Oriente dai figli di San Domenico, già dai primi albori del loro Ordine. Specialmente dopo le pubblicazioni del Rev.mo Padre R. Loenertz O. P., che da 25 anni ha consacrato il meglio delle sue investigazioni ad illustrare l'Oriente Domenicano, nessuno che si sia affacciato al campo degli studi orientali ignora che i « Fratres peregrinantes » nella prima metà del secolo XIII incominciarono a battere le strade dell'Oriente fino a raggiungere le sedi principali delle varie Chiese Cristiane separate da Roma. Se recenti studi sembrano avere esclusa la loro presenza nell'Etiopia, è invece certo che dei Padri Domenicani si trovano tra gli Armeni e le altre comunità monofisite, tra i Nestoriani della Persia e principalmente tra i Bizantini, in mezzo ai quali venne fondata nel 1228 la Provincia Domenicana di Grecia.

Né si tratta di una semplice presenza, magari corredata da molteplici attività apostolica. Già dall'inizio i Padri Domenicani si diedero allo studio approfondito delle dottrine religiose dei nostri fratelli separati ed alla composizione di trattati per rispondere alle difficoltà da essi mosse contro l'insegnamento della Chiesa di Roma. Il celebre trattato dell'anno 1252, da attribuirsi al Padre Bartolomeo di Costantinopoli, è soltanto uno dei primi tra i molti usciti dalla penna degli scrittori Domenicani. In questi trattati troviamo già di buon'ora quell'intimo ravvicinamento tra la scolastica occidentale ed il pensiero caratteristico dell'O-

(*) Ben volentieri riportiamo la Presentazione del P. Maurizio Gordillo S. J., noto Professore del Pontificio Istituto Orientale, al libro del P. Kovacevic - Duje, O. P., - Essa vale quale recensione all'opera.

(N. di R.)

riente, che fece dei Padri Domenicani, tra i quali si contavano insieme ai Latini dei valenti studiosi Bizantini come i fratelli Crisoverges, i principali fautori dell'Unione religiosa, sancita dal II Concilio di Lione e da quello di Ferrara-Firenze.

Questa secolare tradizione dell'Ordine non si arrestò con la fine dell'Impero Bizantino; bensì si aprì nuovi varchi verso la Russia e verso le altre nazioni dell'Oriente slavo. Il P. Kovacevic si è lasciato portare da questa corrente tanto più volentieri, quanto il problema è diventato più attuale e più pressante in questo ultimo secolo.

L'unione con gli Orientali è stata una delle mete più intensamente agognate dagli ultimi Sommi Pontefici; particolarmente da Leone XIII, che ne fece il supremo ideale del suo lungo governo, da Benedetto XV, fondatore della Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale e dell'Istituto per gli Studi Orientali, e da Pio XI, autore dell'Enciclica «*Studiorum Orientalium*»; le cui orme calca con passo fermo Sua Santità Giovanni XXIII, gloriosamente regnante, il quale non nasconde le sue speranze che dal futuro Concilio Ecumenico scaturisca, se non addirittura l'Unione, almeno un grande riavvicinamento fra Occidente ed Oriente Cristiano.

Ciò rende oltremodo opportuna la pubblicazione del presente lavoro. Senza dubbio i libri sugli Orientali e sulla loro dottrina si sono moltiplicati in questi ultimi decenni. Per non parlare della grande opera dell'Assunzionista Padre Martino Fugie ed altre di simile portata, nelle varie nazioni sono apparsi dei libri più brevi destinati all'insegnamento nei Seminari e nelle Facoltà teologiche, nonché alla formazione dei laici cattolici, bramosi di contribuire alla grande opera dell'Unione. Basti pensare all'anno scorso 1958, che ci ha date l'opera del gesuita spagnolo Padre Angel Santos «*Iglesias de Oriente*» e quella del Domenicano italiano Padre Beniamino Emmi «*Introduzione alla Teologia Orientale*».

Queste opere editate recentemente non diminuiscono l'interesse della nuova «*Sintesi di Teologia Orientale*» elaborata dal Padre Kovacevic; anzi, piuttosto la raccomandano e quasi la esigono. Infatti, per prendere come punto di paragone l'opera più affine a questa nostra, il Padre Emmi tratteggia nei suoi tre capitoli l'origine delle diverse Chiese Orientali, le loro dottrine teologiche e finalmente il loro attuale stato; ma la parte teologica propriamente detta riempie appena 38 pagine, nelle quali vengono riassunte le idee religiose dei greco-slavi, dei monofisiti e dei nestoriani. Il Padre Kovacevic prende una via affatto diversa. Lasciando agli altri il compito di fornire i dati storici e statistici, cerca di sviluppare esclusivamente la parte dogmatica. Anzi, dentro questo terreno teologico si accontenta di studiare la Teologia dei Bizantino-slavi, ovvero dei Pravoslavi. Non solo; ma limitando sempre di più il suo campo prende in esame unicamente le questioni controverse tra Cattolici e Pravoslavi dissidenti; ciò che, se da una parte rende forzatamente alquanto incompleta la esposizione del pensiero religioso dei Pravoslavi, dall'altra conferisce al presente lavoro una maggiore omogeneità ed utilità pratica, principalmente se si tiene conto dei lettori ai quali è offerto il presente volume.

Consequente al suo piano, il Padre Kovacevic, dopo due brevi capitoli sulla Teologia Orientale e le sue Fonti, che formano la prima parte, ci presenta uno studio approfondito e largamente documentato sulle principali divergenze dottrinali che separano i Pravoslavi da noi Cattolici. Tra esse l'autore parla con speciale amore e più a lungo della Mariologia, vale a dire, dell'Immacolata Concezione e dell'Assunzione della Madonna, nei capitoli III e IV della seconda parte. Ma non presta minore attenzione alle altre questioni riguardanti i Sacramenti, la Processione dello Spirito Santo ed il Primato Romano, la cui trattazione chiude con due lettere di Stefano I re di Serbia, conservateci nell'Archivio Vaticano, l'una dell'anno 1199 indirizzata al Papa Innocenzo III, l'altra dell'anno 1220 destinata al Pontefice Onorio III, nelle quali il re si professa fedele figlio della Chiesa di Roma.

Dietro i rilievi da me fatti, qualcuno forse potrà immaginare che il libro del Padre Kovacevic debba per forza risentire della polemica, a scapito della carità. Tutto al contrario. L'autore approfitta della sua lunga esperienza per adottare quello stile che meglio si adatta, sia alla mentalità dei nostri fratelli dell'Oriente separato, sia alle direttive impartite dalla Santa Sede riguardo al lavoro per l'Unione. Sua norma costante è rimasta la sincerità più assoluta unita ad una grande stima e ad un sincero amore dei nostri fratelli separati; i quali se vorranno leggere queste pagine, si sentiranno dolcemente attratti verso la Chiesa di Roma.

Maurizio Gordillo, S. I.

* * *

Dante Morando, *Rosmini* - La Scuola Editrice - Brescia, 1958

E' questa l'ultima opera data alle stampe dal compianto prof. Dante Morando recentemente scomparso, appassionato studioso del Rosmini e della sua opera e direttore della Rivista Rosminiana. Ancora un messaggio rosminiano giunge da queste pagine in cui il Morando, cultore in modo particolare della pedagogia del grande roveretano, completa ed aggiorna le sue ricerche in pagine svelte ed agili non disgiunte da grande serietà scientifica.

Dopo un esame generale dei tempi in cui visse il Rosmini, particolarmente sensibili per molteplici ragioni politiche ai problemi della educazione e della società, l'A. osserva come il Rosmini si inserisca in essi, affermando contro il soggettivismo trascendentale e l'immanentismo degli idealisti postkantiani la trascendenza di Dio e l'oggettività del vero e del bene e perciò, considerando la persona singola come responsabile individualmente dei propri atti, la reputi educabile alla cosciente conquista dei suoi valori positivi.

Dopo una breve biografia atta a lumeggiare la personalità del Rosmini e un esame delle sue opere, egli considera le basi filosofiche della pedagogia rosminiana, dimostrando, contro l'opinione che il Rosmini sia un filosofo giunto ai problemi della pedagogia attraverso interessi pura-

mente speculativi, che l'interesse pedagogico fu in lui anteriore a quello filosofico e che anche la filosofia fu per lui concepita in funzione di un ideale di umana educazione.

Lo dimostra il suo stesso postulato: «una filosofia la quale non tenda al miglioramento dell'uomo è vana. Ed oseremo dire anche di più, essa è falsa. Poichè la verità migliora sempre l'uomo».

Ragione e filosofia sono per il Rosmini lo strumento di una «renovatio» della umanità. Tre filoni compongono e coordinano il suo pensiero: 1) quello platonico-agostiniano, specialmente nella teoria della verità trascendente che diventa anche legge ed impegno morale del soggetto; 2) il filone idealistico kantiano e post-kantiano, soprattutto evidente nella teoria dell'essere ideale e del pensiero a cui l'essere è immanente; 3) il filone empiristico, nella teoria dell'essere reale, del sentimento e nel valore attribuito alla osservazione dei fatti e all'esperienza. Ma questi tre filoni si compongono nella Teosofia quando egli tenta di fondare ontologicamente le varie esigenze sostenute da questi diversi indirizzi affrontando il tema dell'unità e della molteplicità dell'essere che gli si presenta come uno, articolato in tre forme: ideale, reale, morale.

La sua indagine gnoseologica si muove nell'atmosfera del galluppismo in Italia, del kantismo in Germania e della psicologia inglese.

Egli si appella all'esperienza interna e alla esplorazione del soggetto umano nella sua realtà esistenziale, ma proprio nell'esame della vita razionale dell'uomo rileva la necessità di ammettere la forma della verità ideale e oggettiva immanente al soggetto e capace di fargli trascendere i suoi limiti (l'ideale dell'essere), che è l'elemento costitutivo di tutti gli oggetti del pensiero, innato, universale e necessario. Considerando che gli uomini vengano in possesso dell'intelligibile mediante l'intuizione dell'essere, il Rosmini si collega alla dottrina della illuminazione di S. Agostino e alla tradizione di quegli interpreti di S. Tommaso che vedono nel suo «lumen intellectus agentis» la possibilità di conciliare il pensiero tomista con quello platonico dei Padri della Chiesa.

Ma all'idea dell'essere va aggiunta la sensazione del mondo reale. La conoscenza è perciò sintesi della forma (idea dell'essere) e della materia (offerta della esperienza sensibile) ed è un atto di percezione intellettuale da cui, per mezzo dell'astrazione, si formano tutti gli altri concetti. In questo modo il Rosmini pensava di trascrivere il pensiero medioevale in linguaggio moderno. Ma uno degli aspetti più originali del suo pensiero è l'affermazione del sentimento corporeo fondamentale, per cui l'anima sente di avere un possesso e una sensazione immediata del suo corpo e per cui al fine logico viene fatto corrispondere un prius psicologico e l'uomo, aperto per natura alla verità dell'essere, ha una sua inconfondibile originalità e individualità.

Esaminati i rapporti fra Rosmini e Kant, che si riducono all'avere sentito le medesime esigenze, la dottrina morale del Rosmini e la sua ontologia, l'A. considera la persona umana e i suoi diritti in questo schema filosofico.

La persona è per il Rosmini «un individuo sostanziale, intelligibile, in quanto contiene un principio attivo supremo e incommunicabile». Essa

ha una struttura metafisica e un'esigenza morale, non ha diritti, ma è il diritto sussistente, mentre la natura è l'insieme di tutte le attività che formano un individuo. Per migliorare la natura basta perfezionare qualcuna delle sue attività; per migliorare la persona occorre migliorare la sua volontà e la sua capacità di scelta del bene e del male. Di qui nasce il problema pedagogico rosminiano, che si innesta o, per meglio dire, trova una conferma nella enunciazione del pensiero filosofico.

La teoria dell'essere ideale consente al Rosmini una difesa critica dell'autonomia del sapere; le sue dottrine ideologiche e morali lo portano al rispetto della personalità umana dell'educando e la presenza nella realtà umana di un ideale inesauribile, infinito ed assoluto giustifica il progresso morale umano come un processo di illimitato autoperfezionamento; la distinzione fra natura e persona porta a chiarire l'equivoco di una educazione naturale che in un eccesso di soggettivismo confonde la formazione della persona con lo sviluppo delle varie energie spirituali. Educare la persona significa per Rosmini far sorgere nell'individuo una forte coscienza di sè, una solida maturità di giudizio e la capacità di attuare il vero bene.

Nel saggio giovanile *«Sull'unità dell'educazione»* il Rosmini polemizza con la pedagogia illuministica e sostiene la necessità di fondare ogni attività educativa su un saldo principio unitario, cioè sulla religione cristiana, intesa nel suo più alto significato di religione interiore e di sublimazione della morale individuale e sociale. La religione può dare unità all'educazione, perchè dà unità al fine a cui indirizzare ogni atto educativo dell'educatore e dell'educando.

Essa dà unità alle dottrine e alle potenze, cioè alle attività spirituali dell'educando (sentimento, intelletto, volontà). Solo per suo mezzo l'educazione si collega al problema del valore finale dell'uomo e dell'importanza ultima della persona o della vita morale, e tutte le altre attività umane si giustificano e si determinano nella loro importanza e nei loro limiti.

Il concetto dell'unità degli studi offre al Rosmini la base per esporre un piano di studi in cui articolare unitariamente le varie discipline scolastiche che egli divide in tre gruppi, a seconda che abbiano per oggetto Dio (scienze religiose e teologiche), l'uomo (umanistiche, letterarie, filosofiche), la natura (scientifiche).

Questo piano di studi si organizza al fine sociale dell'uomo oltre che al suo superiore destino, in quanto la grande preoccupazione del Rosmini è la formazione dell'uomo integrale.

Al problema del metodo il Rosmini si accosta tuttavia soprattutto nel trattato *«Il principio supremo della metodica»* e di alcune sue applicazioni al servizio dell'umana educazione. Il suo principio metodico si basa sulla legge di gradazione che insegna a condurre la mente dello scolaro dal facile al difficile e tende ad eliminare i difetti del metodo intuitivo, basandosi su un ordine naturale graduato delle idee. Contro coloro che hanno rilevato che il Rosmini sembra qui farsi sostenitore della tesi, a cui si oppone l'attuale psicologia, che l'insegnamento proceda dall'universale al particolare, il Morando afferma che bisogna tener conto che

l'atto del conoscere risulta per il Rosmini dalla sintesi di due elementi, uno universalissimo (l'idea dell'essere) che è principio formale e uno particolare (dato sensibile) contenuto del conoscere, e che egli stesso affermò che, poichè il processo naturale della mente umana alterna l'esigenza della concretizzazione dell'universale con quella dell'universalizzazione del particolare, l'insegnamento deve alternare il suo movimento passando dai particolari agli universali e viceversa. Del resto, il Decroly stesso nella sua teoria della globalità verrà ad affermare la stessa esigenza rosminiana di procedere dalla sintesi all'analisi. Il Morando passa quindi ad esaminare come il Rosmini abbia considerato lo sviluppo psicologico dell'infanzia e lo svolgimento dell'educazione e i suoi principi dell'educazione sociale, estetica e fisica.

Inquadrato il Rosmini tra i pedagogisti del suo tempo, esaminati i suoi rapporti col Rousseau, la Necker, il Pestalozzi, il Lambruschini, il Tommaseo, il Morando considera la viva attualità del pensiero pedagogico rosminiano, che si lega alle esigenze del migliore attivismo rispettoso della personalità dell'allievo e dell'educatore. Esso insegna, senza rinnegare nessuna delle recenti conquiste, a collocare il fine e i mezzi dell'ordine dell'essere e a ripristinare l'equilibrio turbato nel mondo dei valori umani con un'interiore disciplina religiosa e morale.

Contro ogni metodismo artificioso, essa tende alla efficacia positiva dell'insegnamento; contro ogni adultismo riconosce nel fanciullo una personalità sottoposta a leggi e regole particolari. Vedendo l'attività del fanciullo di tre specie (corporale, intellettuale, morale) strettamente interdipendenti, che costituiscono la struttura unitaria dell'uomo, ed affermando la necessità di una sua educazione complessiva, il Rosmini si accosta alle attuali concezioni del globalismo.

Nello stesso tempo però, considerando che il fine dell'educazione non è la natura dell'uomo, ma la sua persona, in quanto essere che dinamicamente si completa nella sua moralità, egli si oppone sia all'exasperato soggettivismo pedagogico odierno, che non vede nell'educazione altro che un servizio reso agli interessi e ai bisogni dell'educando, sia all'exasperato sociologismo che mette in rilievo le esigenze collettive dell'umanità, basandole essenzialmente sull'utile economico.

Pur ponendo come principio guida nell'educazione l'interesse (come poi faranno Decroly e Dewey), egli pone in rilievo i difetti della spontaneità infantile e, pur rispettando i diritti della persona e della società, non cade nè in un personalismo esasperato, nè in un socialismo educativo, in quanto pone, al di sopra della persona e dello stato, l'esistenza di un ordine oggettivo dell'essere su cui si fondano i valori del singolo e della collettività.

Grande merito del Morando è stato l'aver posto in luce in queste brevi, sintetiche ed efficacissime pagine questi alti meriti della pedagogia rosminiana.

Vera Passeri Pignoni

* * *

Pietro Prini - *Verso una nuova ontologia* (Editrice Studiun - Roma, 1957).

Libro scarso ed essenziale, quest'opera del Prini si rivela come una delle più serie e consapevoli indagini teoretiche degli ultimi anni e mostra un respiro ed un'apertura che ne fanno una lettura intensa e degna della più meditata considerazione. Ricerca storica e contenuto dottrinale vi si fondono in armonica, reciproca integrazione.

Nella prima parte composta di sei capitoli l'A. procede ad una revisione dell'essere e del conoscere nella filosofia greca.

Distinte due forme di conoscenza, la conoscenza-contatto e la conoscenza-nozione, e rilevato come la filosofia abbia riconosciuto tre forme di conoscenza, dal punto di vista del soggetto, cioè come attività, dal punto di vista del rapporto tra conoscente e conosciuto, e infine dal punto di vista dell'oggetto conosciuto, egli rileva come nel primo caso si generi il problema se l'attività conoscitiva sia autonoma o si leghi ad altre forme dell'attività umana come il sentire e il volere, nel secondo se la conoscenza sia mediata o immediata, nel terzo se le conoscenze sono astratte o innate, apriori o nozionali, concrete o empiriche.

Su questi problemi, la filosofia greca, da Parmenide ad Aristotile, ha svolto il suo processo spirituale originando tutta quella problematica della logica su cui s'impenna il pensiero moderno.

Negli undici capitoli seguenti, dalla gnoseologia all'ontologia semantica, l'A. ricerca l'intimo valore della conoscenza e della sua significazione da Cartesio a Kant, attraverso la critica hegeliana del criticismo, la metafisica della conoscenza e la critica della conoscenza delle tre grandi correnti metafisiche del secolo XIX, la risoluzione della gnoseologia nella psicologia o nella logica dal Fries alla scuola di Marburgo, la dottrina della scienza pura di Husserl, il naturalismo scientifico, l'abolizione della rilevanza epistemologica della soggettività nel positivismo logico, la risoluzione della gnoseologia nell'ontologia semantica dell'esistenzialismo fino alle soluzioni dello spiritualismo cristiano.

L'A. conclude che, malgrado il travaglio delle loro varie dottrine, i filosofi non possono prescindere dalla conoscenza pura che appare come l'estrema soluzione filosofica di cui essi con le loro indagini mostrano di confermare la validità.

Tale coscienza pura deve essere coscienza di qualche cosa, cioè di sé; è perciò l'essere stesso che si rivela. L'ontologia, ricerca della rivelazione del primo senso dell'essere, è quella scienza delle origini da cui la gnoseologia non può in alcun modo prescindere. Quando la vuole eludere, la ritrova in se stessa.

In appendice, il Prini riporta alcuni saggi di alto interesse. Notevoli soprattutto quello su Rosmini e l'ultimo che indaga la possibilità dell'esistenzialismo e del marxismo nel mondo tecnico contemporaneo, concludendo che l'esistenzialismo e il materialismo filosofico possono trovare una base d'intesa, il primo rinunciando ad esaurire nella fenomenologia dell'azione utilitaria ogni altro problema della vita spirituale, il secondo

superando le proprie prevenzioni antioggettivistiche e scoprendo nella profonda consapevolezza dei limiti ontologici dell'esistenza, che è la sua migliore conquista filosofica, l'indicazione nuova di un autentico valore della nostra azione nel mondo.

La profonda meditazione dell'opera, la vastità dei temi affrontati fanno di questo libro una viva testimonianza di elevata e nobile speculazione.

Vera Passeri Pignoni

* * *

Enrico Castelli - *L'enquête quotidienne* - Presses Universitaires de France - Paris, 1959.

Appare in edizione francese nella Bibliothèque de Philosophie contemporaine diretta da Felix Alcan il libro « *L'indagine quotidiana* » di Enrico Castelli già pubblicato in Italia dall'editrice Bocca nel 1956. Ed è un felice ritorno ed una felice apparizione in Francia dove il Castelli ed il suo pensiero sono largamente apprezzati.

Questo libro comprende tre saggi già pubblicati nel 1941, *Preludio alla vita di un uomo qualunque*, nel 1940, *Commentario al senso comune*, l'uno e l'altro apparsi sotto lo pseudonimo di Dario Reiter, e *L'esperienza del senso comune* del 1941 ed ha carattere di diario. Come è già stato acutamente rilevato da Giulio Alliney nel saggio « *Il caso Reiter - Castelli e il diario filosofico* », queste pagine mostrano la coesistenza dell'individuo autentico e di quello non autentico che coesistono paradossalmente con una decisa priorità del primo sul secondo, perchè il primo, *singulus*, che vive nella puntualizzazione del fenomeno istantaneo si vede come assoluto, mentre l'altro, *socius*, nasce con la coscienza della sua relazionalità e della mediazione collettiva.

Il *singulus* ed il *socius* rappresentano due piani comunicabili e paradossalmente congiunti nello stesso soggetto. Il *socius* parla ed il *singulus* sperimenta, ma poichè la sua esperienza è pura, egli deve sperimentare in silenzio.

La documentazione di tale esperienza può essere solo allusiva, perciò il diario che è un'inchiesta sul fenomeno del rapporto fra il *singulus* ed il *socius* e nello stesso tempo un ponte fra l'uno e l'altro, ha un valore allusivo; ma l'allusività, che non è una scienza, è pur sempre un cammino verso l'interiorità, una ricerca degli altri in Dio.

Come osserva l'A., queste pagine sono al tempo stesso un'introduzione ed una conclusione dell'altro suo saggio *Il tempo esaurito*. Esse vogliono dimostrare come la carenza di prospettiva, il vuoto fra il tempo passato e quello futuro, sia la perdita del tempo giusto.

Nell'introduzione, l'A. considera il valore del senso comune (non il senso volgare) che ha il merito di opporre il pensiero privato a quello cattedratico, di mettere in valore la vita. Esso è il punto di partenza di ogni sistema e rende la vita dell'uno partecipe della vita di tutti. Nel *Preludio alla vita di un uomo qualunque*, appare quell'anonimo che è in

ciascuno di noi e che è costituito dal pensiero logico (universale) e da un quid comune a tutti.

Tale incoerenza è il fondamento dell'esigenza morale, in quanto senza essere un merito permette di acquistare dei meriti, primo fra questi, il sapere intravedere il segreto dell'altro attraverso il desiderio di una chiarificazione, la coscienza dell'impossibilità della solitudine, dell'insufficienza dell'individuo.

Per suo tramite, si conosce il tempo assoluto (affermazione della nostra insufficienza), il tempo incalcolabile (l'altro), lo sforzo ininterrotto di mantenere costante la nostra persona in contrasto con i cambiamenti dell'individuo.

L'esperienza comune è un'incessante alternativa di tempo perduto, assoluto e incalcolabile. Il banale è la pausa di un ritmo che mette in luce i tempi.

Tutto ciò si avverte nel *Preludio alla vita di un uomo qualunque* in cui, come in un diario, gli avvenimenti di un uomo sono passati in rassegna con osservazioni acute e profonde. Tale uomo ignora le dottrine del senso comune; ne ha però ugualmente la certezza perché le vive come la vita da lui esige.

Nel *Commentario al senso comune*, l'A. rileva come il senso comune crei la solidarietà dimostrando l'impossibilità di un'opera solo individuale e il senso del mistero che spinge l'umanità all'angosciata inchiesta del suo destino e alla serena constatazione che la volontà di credere non è prodotta da un arbitrio capriccioso, ma da una volontà razionalmente organizzata. L'esistenza comporta infatti un atto di fede tanto profondo che chi volesse rendersene conto si accorgerebbe che la ricerca presuppone una fede a priori nel risultato che la ricerca si propone. Perciò la fede non è una follia, ma un'esigenza della vita stessa.

Dopo qualche osservazione sul sentimento infinito e l'ironia, sul sapere e la vita, l'A. si sofferma sul valore del senso comune, presentandolo come il senso drammatico della decisione e dell'alternativa e sul silenzio, punto di sorpasso del temporale per attingere l'eterno, sulla vita artistica.

Nelle pagine altamente suggestive *Le voci della vita vissuta*, egli esamina poi le voci della strada, della casa, la musica, le ultime parole e conclude che, per intendere realmente queste voci, occorre coglierne il senso che non è nelle parole se non in funzione di chi l'esprime. Sopprimere il soggetto, egli dice, significa ridurre le voci a suoni. E a tali voci non è possibile non credere, neppure nel dubbio, essendo la vita un perpetuo atto di vita. Gli uomini sono passioni che conquistano uno spazio e si concretizzano, passioni che escono dalle anime e si proiettano nelle cose.

Per farsi sentire, gli uomini debbono librarsi sull'esperienza comune.

La società è la storia in atto delle emozioni, la tradizione il piazzamento della categoria più numerosa, quella dei morti; l'una e l'altra testimoniano l'insufficienza dell'io, il bisogno, in definitiva, la sua origine divina.

Nella parte intitolata *Il tempo del senso comune*, l'A. afferma che ciò che determina le situazioni nella vita è il tempo. Comprendere è temporalizzare, avanzare significa andare avanti e calcolare fermarsi per prendere visione, porre un limite. Nella conoscenza dell'altro, l'avventura resta alla base della esperienza e la volontà la compie, affrontando il rischio decisivo, attrazione o repulsione. La vita umana va avanti e indietro; il segreto della sua alternativa trova la sua spiegazione nel penoso sforzo di raggiungere l'altro senza riuscirvi. Troppo spesso, lo si precede e lo si sorpassa. Sentire il tempo e lo spavento che provoca la realizzazione, che l'essere mescola alla nostra esistenza, può cessare se ci si decide per un'adesione o un rifiuto immediato.

Essere con l'altro e contro l'altro; ma il tempo che impieghiamo per decidere tale adesione o tale rifiuto è perduto. La persona a cui vogliamo rivolgerci è già in un tempo che ci è estraneo, che non ci appartiene più.

Forse, la volontà inconscia di penetrare in un'anima a noi estranea e il rifiuto che ci si oppone, sono la faticosa eredità di un peccato originale. Tutta la storia è la determinazione dei più significativi punti d'incomprensione e delle loro conseguenze. C'è uno slancio sempre interrotto, l'angoscia di non raggiungere l'inquietudine degli altri per annullarla e così liberare anche la nostra.

Isolarsi dalla sofferenza altrui può essere un'abilità, ma è una maniera di ingannarsi, un'abilità che lascia un senso di nostalgia. Lo slancio verso il nostro simile è sempre congiunto al timore di trovarlo diverso da noi.

L'entrata nell'essere dipende da un'opzione: essere per sé o essere per gli altri. Ed è un'opzione sempre attuale che stabilisce la gratuità o l'interesse. L'esperienza comune è esperienza della divergenza e della convergenza.

Gli uomini agitati da interessi differenti, spinti dall'eterno desiderio di realizzare i fini che si sono proposti, rifiutano l'intesa tra loro, destinata a eliminare la divergenza. La loro vita è un continuo sforzo di chiarire un equivoco che ne chiarifica altri. Dalla esperienza che assomma, quando è esteriore, le leggi fisiche, quando è interiore, le leggi psichiche, si trae un ordine costitutivo del pensiero. Fare astrazione da essa perciò significa fare astrazione dal pensiero.

Nelle pagine dedicate a *Il tempo dell'interferenza*, l'A. afferma che evitare l'altro è un rischio che si deve affrontare per non diventare automi.

L'altro è il contingente, l'imprevisto; la natura è il necessario e il contingente è necessario perchè il necessario non distrugge il senso del necessario, perchè rendersi conto di un necessario naturale vuol dire aver coscienza di qualcosa di non necessario che si oppone al necessario.

Il rischio è la base di ogni spinta in avanti. Oggi la tecnica fa di tutto per escluderlo dalla vita contemporanea e per questo riduce l'altro (l'imprevisto che salva l'individualità) a un oggetto.

Ne *Il tempo dell'esperienza differenziata*, l'A. afferma che al senso di rivolta dell'individuo corrisponde un senso di adattamento dell'uomo organizzato socialmente che dipende dalla ricerca assoluta della ragione di qualcosa che non è di questo mondo, in un ottimismo che si fonda su ciò

che gli esseri umani, non hanno creato per il mondo. Fatte alcune riflessioni sul valore dell'uomo, consistente nella realtà ontologica del sentimento, sulla natura e sull'azione umana, l'A. conclude affermando che ogni individuo appare un atto di volontà tendente alla realizzazione di una presunta giustizia assoluta. Se questa volontà potesse sempre attingere il suo fine, cessando di esistere in quel punto, per lasciare il posto a un nuovo atto di volontà, l'uomo non potrebbe distinguersi dal reale.

Egli prende coscienza di sé, sentendo l'insufficienza del suo desiderio in rapporto alla possibilità della soddisfazione. La delusione, entro un certo limite, vivifica la personalità.

Nelle pagine su *Il senso del tempo perduto*, che sono forse le più suggestive, l'A. medita sulla morte e sul rapporto che in essa si stabilisce con l'altro.

L'esperienza altrui è un'aspirazione, non una realtà; essa ha un'importanza in vista del nostro rapporto con l'altro non della sua conoscenza.

Ridurre l'altro a una certezza significa escludere l'idea della morte poiché della morte si ha esperienza non certezza; la certezza è della vita.

L'esistenza è coesistenza di sentimento e presenza di un fine. L'uomo qualunque punta sulle possibilità, perciò vive essenzialmente nel futuro.

Il sacro è il trascendimento del limite; sacro è l'atto che nessun altro può rimpiazzare e dà perciò la misura del suo valore; santa è la vita formata di attimi insostituibili. Non si può pensare che nella vita dell'uomo qualunque il sacro non sia presente come possibilità e come fine estremo, in quanto la vita dell'uomo qualunque (e ne è prova l'esperienza comune) è una preparazione all'eternità.

Nelle ultima pagine, *Il tempo giusto*, tempo, ritmo e misura appaiono le determinazioni in cui il tempo si concentra. Anticipare è un modo di preparare il tempo futuro, di opporre un tempo a un altro tempo. L'esistenza umana sembra la distensione fra un'anticipazione e un'altra. Si calcola per paura.

L'epoca delle dissonanze è nata quando si è accelerato il ritmo di tutti i tempi e non si è più distinto fra assonanza e dissonanza. Il tempo libero vuoto è il disponibile. Si tende a non lasciare vuoto alcun tempo; l'economismo tende a far colmare ogni vuoto, a far sentire come una perdita irreparabile ogni disponibilità non impiegata; proprio dalla sistemica consumazione della disponibilità dipende il carattere apocalittico del mondo attuale. Il tempo incerto è la tristezza, la sproporzione fra la volontà di essere e l'essere che non ha trovato il suo tempo.

Il tempo giusto non è quello reperibile nel mondo organizzato dagli uomini, ma quello dell'inaudito per cui il senso comune ritrova la sua origine e si distingue dalla legge della natura per cui l'individuo nasce, si riproduce e muore.

Esso consentirebbe all'uomo di sfuggire la schiavitù della civiltà meccanizzata, di stabilire un armonico rapporto fra la sua preveggenza e la provvidenza di Dio.

Lettura d'intensa meditazione, queste pagine c'inducono ad una rimeditazione di quel dramma dell'uomo e della storia nell'epoca presente di cui il Castelli è senza dubbio uno degli interpreti più sensibili e originali.

Non possiamo non rilevare in queste pagine un'intensità poetica che ne accresce la suggestività e ne rende estremamente attraente la lettura.

Vera Passeri Pignoni

* * *

Augusto Guzzo - *Scritti critici e studi d'arte religiosa* - (Edizioni di Filosofia - Torino 1959).

Augusto Guzzo raccoglie in questo volume alcuni scritti (conferenze e articoli) composti tra i diciannove e i venticinque anni che testimoniano la varietà e complessità dei suoi interessi.

Nell'incontro con i poeti, i pittori, i musicisti, i romanzieri che compaiono in queste pagine, egli dichiara di aver sempre cercato la visione della vita che essi proponevano per meglio delineare la sua in dialogo con la loro.

Ed effettivamente, pur nei disparati temi affrontati, dalla poesia del Carducci e di Goethe, alla musica di Wagner e di Beethoven, alla pittura del Beato Angelico e degli Umbri, dalla critica del Paradiso Dantesco al gotico in Italia, egli dimostra il valore di una continua indagine e ricerca spirituale di quei valori che testimoniano il senso stesso della umana dignità.

Particolarmente interessante appare il saggio sulla Russia che, integrato da quelli su Turghenieff e Strawinski, offre un palpitante panorama spirituale delle più ampie e profonde manifestazioni dell'anima slava.

La molteplicità degli argomenti, la loro brillante trattazione fanno di questa raccolta una complessa e piacevole lettura, ricca di spunti interessanti e di spesso notevole suggestione.

Vera Passeri Pignoni

* * *

Maria Rezzani - *Note e ricerche intorno al linguaggio di Platone (Gorgia e Platone)* - Il pensiero antico - Collana di storia della filosofia - Serie I,

Vol. III - Cedam - Padova 1959.

Il linguaggio di Platone è la realizzazione di quel che c'è di positivo nel linguaggio di Gorgia e ne rende naturale l'artificio. L'A. afferma che nel linguaggio platonico ci sono appunto due momenti di tale imitazione, il primo in cui essa si eleva a forma d'arte, il secondo (avvertibile negli ultimi dialoghi) in cui Platone mostra una pessimistica svalutazione della parola e crede di raggiungere il contenuto attraverso l'indifferenza formale. Il tema fondamentale comune a Platone e a Gorgia è il *περί τοῦ μή ὄντος* che Gorgia porta all'exasperazione e Platone riprende ed inverte metafisicamente nel *Parmenide*, nel *Sofista*, nel *Timeo*.

Non si può separare il piano metafisico da quello dell'espressione in

quanto per natura la lingua indica l'essere. Gorgia è il rappresentante dello sforzo acrobatico di indicare con la parola il puro non essere. Egli isola la metafora, il ritmo cercando di non staccare la parola dalla tradizione; il suo discorso ha un'innaturale, artificiale intenzionalità al non essere, ma penetra nel cuore dell'essere, perchè fa della parola l'essere. Il linguaggio di Platone rivela la stessa ambiguità della sua filosofia. Ogni atteggiamento umano gli rivela due aspetti, uno serio e uno ridicolo che si compenetrano a vicenda e ciò gli consente di fare due discorsi diversi sulla stessa cosa (vedi ad es., i due discorsi sull'amore nel *Fedro*). Il suo interesse si volge al mondo sensibile che non può spiegarsi se non in un mondo che lo trascende. Sorge allora il problema della spiegazione: l'idea è solo spiegazione e, se è solo spiegazione, è una vera spiegazione? Platone finisce con l'affermare che le cose sono valorizzate dalla dialettica che assume in sé il mondo sensibile e che il dialogo umano è fondato sul discorso divino, cioè su quel dialogo che sono le idee. Ci si accorge allora che la forma dialogica è intrinseca all'opera platonica.

L'A. conclude affermando che la natura consiste in un fare inoggettivabile e che il senso della storia e del tempo è conferito dal dialogo, dalla parola significante ed eterna in atto. Proprio per questo, l'aspetto eterno del dialogo platonico è l'applicabilità temporale e contingente delle sue indicazioni storiche, la indissolubile fusione del linguaggio col pensiero.

L'interessante studio è fondato su dotte ed acute analisi di brani di dialoghi platonici (il *Sofista*, il *Timeo*, il *Parmenide ecc.*) e si conclude con un'appendice in cui viene esaminato il lessico platonico nei suoi più caratteristici vocaboli.

Raccogliendo i dati più recenti della critica platonica in un'acuta e profonda analisi o polemica, quest'opera si pone tra i più importanti studi filologici-critici su Platone e pone in rilievo l'inseparabilità dell'indagine filologica da quella filosofica.

Vera Passeri Pignoni

* * *

Giuseppe Muzio - *Tomismo e Idealismo* (Note critiche sul problema gnoseologico pedagogico) - Edizioni Paoline 1958.

Queste note tomistiche sul problema gnoseologico-pedagogico sono state pubblicate per la prima volta come introduzione e commento alla questione del *De Magistro* di S. Tommaso nel 1930 e svolgono i motivi di una critica tomistica alla gnoseologia e pedagogia dell'idealismo divulgata nei testi di Giovanni Gentile e di Lombardo Radice.

L'opera si svolge in due parti: la prima è l'introduzione alla questione del *De Magistro* e si articola attraverso quattro argomentazioni: San Tommaso e il suo tempo, il problema gnoseologico-pedagogico, il valore della questione tomistica del *De magistro*, sintesi dottrinale.

Rilevato il nesso tra il problema gnoseologico e il problema pedagogico e il valore di questo nesso nella pedagogia tomistica, l'A. difende contro la critica idealistica il concetto di verità in S. Tommaso e sostiene contro l'io trascendentale maestro di se stesso, il valore filosofico della trascendenza di Dio, creatore dell'uomo e della natura.

La seconda parte contiene l'abbozzo di una critica tomistica dell'idealismo e si articola in quattro parti: la scolastica di fronte all'idealismo, l'errore gnoseologico dell'idealismo, l'errore pedagogico, la critica cattolica all'idealismo. In queste pagine, l'A. rivendica alla filosofia e pedagogia cristiana i concetti validi dell'idealismo e si oppone all'identità di soggetto e oggetto, natura e spirito.

Vera Passeri Pignoni

* * *

BOLLETTINO DI FILOSOFIA SOCIALE

(a cura di Alberto Perotto O. P.)

Pierre Hervé - *La rivoluzione e i feticci*. Trad. di Enrico Rivoire, Longanesi, Milano, 1956, 251 pp., L. 800.

Ogni errore, oltre ad essere vulnerabile dal di fuori, porta anche in sé un principio di disintegrazione intrinseco. E' quanto, episodicamente, si verifica in seno al comunismo: sostenitori ardenti che cominciano ad aprire gli occhi, a ricredersi, a fare della critica. Il caso di Pierre Hervé è uno di questi: il più clamoroso di questi anni nel comunismo francese. Sostenitore ancor oggi di Marx e Lenin, l'Autore critica il comunismo attuale proprio rifacendosi alla pura ortodossia degli stessi fondatori e teorici del materialismo dialettico. Quella dell'Hervé è in sostanza un'accusa d'illogicità, d'incoerenza: una critica interna dunque. Sotto questo punto di vista il libro costituisce una testimonianza interessantissima, che va al di là della clamorosa espulsione dal Partito comunista francese che esso ha procurato all'Autore.

Anche così però, l'Hervé non esce dal cerchio delle contraddizioni. Non si accorge che quelle accuse e argomentazioni che egli rivolge al comunismo d'oggi si possono ritorcere contro di lui, contro il suo comunismo, anche se più teorico e più fedele a Marx. L'Autore cioè ha sempre il grave torto di rimanere comunista.

Diciamo torto, perchè il comunismo non è soltanto condannabile per le sue brutalità massicce che suscitano la facile indignazione di tutti gli animi ben nati. Non basta cioè ripulirsi le mani del sangue di cui gronda, per renderlo accettabile. La critica va risolta risalendo alle fonti stesse del pensiero materialista.

Dobbiamo dunque constatare che l'evasione di P. Hervé è stata un volo mancato; bisogna ammettere che l'Autore ha bensì malmenato i feticci, continuando però ad adorare gli idoli. Edizione elegante e molto curata.

Sergej N. Prokopovic - *Storia economica dell'URSS*. Trad. di Enrichetta Spina, Laterza, Bari, 1957, 631 pp., L. 6.000.

Scrivendo Lenin: « tutte le riforme sono votate all'insuccesso, se noi non riusciamo nella nostra politica finanziaria ». Un'asserzione che è anche indice di una preoccupazione costante dei dirigenti comunisti, e che spiega l'importanza degli studi sull'economia sovietica. Anche in Occidente questo ramo degli studi sociali ha i suoi cultori ed una letteratura di una certa entità.

L'opera che prendiamo in esame esce nella traduzione italiana ormai postuma, essendo l'Autore morto a Ginevra nel 1955. Russo d'origine, ed elemento di punta della politica finanziaria marxista nelle prime fasi della rivoluzione, il Prokopovic incontrò poi dissensi profondi presso i capi del comunismo, e dopo un periodo di prigionia, fu costretto all'esilio. Anche fuori della sua patria continuò gli studi di economia sovietica, e il volume che vede ora la luce rappresenta appunto una sintesi matura e ricchissima di tanti anni di studio.

Bisogna riconoscere che l'opera di Prokopovic rappresenta di gran lunga un panorama più ampio ed aggiornato di altre opere similari: per esempio quella del Ghakel sulle finanze sovietiche, del Gille sulla storia economica della Russia, e del Baykov (alunno e compagno d'esilio di Prokopovic nella Scuola di Praga) sullo sviluppo del sistema economico sovietico. Nel volume l'Autore traccia prima un rapido quadro delle risorse naturali del paese e della popolazione. Esamina quindi la liquidazione della grande proprietà fondiaria e lo sviluppo dell'agricoltura, con particolare riferimento all'azienda kolkosiana. All'industria è dedicato il sesto capitolo, per passare poi all'analisi della pianificazione nell'aspetto tecnico e organizzativo. Altri temi trattati a fondo sono: il salario degli operai, lo sviluppo delle ferrovie, il commercio, la riforma monetaria, il debito nazionale e la formazione del capitale.

Necessario è a questo punto rilevare che i comunisti, anche in esilio, non rinnegano mai il comunismo; rinnegano soltanto certi interpreti di esso, colpevoli, secondo loro, di averlo tradito. Così è del Baykov, così del Prokopovic. La loro rimane solo sempre una critica interna e parziale, sul piano tattico, non dei principi.

Per ciò che riguarda il volume di cui parliamo, esso, nell'intenzione dell'Autore, vuol limitarsi a criticare alcuni metodi comunisti (guerra civile ed internazionale, e lavoro forzato), e determinate impostazioni economiche del regime sovietico. L'edizione è estremamente bella e di agevole consultazione (un indice però non sarebbe stato superfluo); eccessivo il prezzo.

Pina Ballario - *Russia, oggi come ieri*. SEI, Torino, 1956, 236 pp., L. 1.200.

Ogni popolo ha un'anima, pensa l'Autrice, ed anche il popolo russo ne ha una sua propria. Tale elemento psicologico e spirituale, anzi caratteriologico, rimane immutato nel corso della storia, e si afferma in manifestazioni di identico significato pur nella varietà delle circostanze e del colore politico.

In questo senso il libro della Ballario non vuole essere una valutazione dell'odierna condizione del popolo russo: l'Autrice prescinde dalla questione politica e non vuole neppure parlare di popolo sovietico nel significato politico del termine. Vuole soltanto ritrarre, fotografare, riprodurre coi colori cangianti e multiformi della piccola vita di ogni giorno, questa gente lontana e poco conosciuta. Il tutto è fatto con intenzione, ben inteso, cioè con la ricerca di quell'anima, di quel carattere di cui parlavamo sopra. Che la Ballario ci sia riuscita si può ammettere, in linea generale. Si ha però l'impressione che il quadro registri di preferenza le tinte rosee: tanta è stata la preoccupazione dell'Autrice di rimanere descrittrice serena! Stile brillante, edizione lussuosa, corredata di suggestive fotografie, e lodevolmente contenuta in un prezzo modico.

Elio D'Aurora - *Fascino slavo - Inchiesta sulla Jugoslavia di Tito*. SEI, Torino, 1956, 236 pp., L. 1.200.

La vita della Jugoslavia di Tito viene in queste pagine descritta con stile effervescente ed occhio scrutatore: rimane però una sobrietà di critica, forse talvolta esagerata, nei confronti delle gravi e clamorose lacune della concezione e prassi politica jugoslava. Il volume, in edizione molto corretta e di gradevolissima lettura, è corredato da una vera e propria raccolta di documentazioni fotografiche. Il libro poi riceve un peculiare interesse dal fatto che reca il testo del carteggio segreto Tito - Stalin, con cui si è consumata la rottura tra l'URSS e la Jugoslavia.

Laszlo Beke - *Il diario di unò studente*. Trad. dall'inglese di Adriana Pellegrini, Longanesi, Milano, 1957, 158 pp., L. 700.

Le tristi giornate dell'invasione e soppressione russa in territorio ungherese rivivono nello scarno racconto di questo anonimo studente della Accademia delle Arti di Budapest. La storia prima pacifica poi sanguinosa della rivoluzione ungherese viene qui ricapitolata in un racconto schematico ma eloquentissimo. E' questa una delle forme più chiare e vivaci di condanna e confutazione della violenza comunista: la forza delle armi come antemurale di una teoria troppo inconsistente, e di una prassi che convince del contrario. Qualche difficoltà di lettura dalla trascrizione non uniforme dei nomi ungheresi. Edizione elegante ed accessibile.

Autori vari - *La Cina d'oggi*. Numero straordinario de « Il Ponte ». La Nuova Italia, Firenze, 1956, 727 pp., L. 2.700.

Il fenomeno lontano e poco conosciuto dell'esperienza marxista nella Cina di oggi assume, davanti agli occhi di gruppi culturali di orientamento materialista, un valore suggestivo, quasi epico; come la scoperta di un nuovo mondo. In questa luce la Cina d'oggi è stata oggetto di un folto numero di saggi usciti in un grosso volume per la rivista « Il Ponte ».

L'opera comprende otto parti. La prima dà la traccia e il significato, sempre in chiave filo-marxista, della rivoluzione cinese. La seconda studia i rapporti e la continuità culturale e morale esistente tra la Cina e

l'Occidente. La terza è dedicata ad una relazione dei problemi politici e sociali nell'impostazione del comunismo cinese contemporaneo. La quarta è un diario di impressioni di viaggio, per la penna di svariati scrittori. La quinta è un'antologia letteraria, ove i brani sono abilmente scelti in chiave «anti-reazionaria». La sesta parte fornisce informazioni e note sulla cultura cinese. La settima è a carattere documentario e l'ottava raduna alcune recensioni di opere concernenti la Cina.

Un ibrido di trattazioni dal tono scientifico e dottrinale, e di sguarci a livello divulgativo, scelti e redatti con criteri talvolta ingenui (vedi per esempio la parte IV). Insomma un pesante documento propagandistico per lettori sprovvisti. Imperversa la penna di Piero Calamandrei. A cui fanno corona molti collaboratori di dichiarate simpatie filo-comuniste, fra i quali stonano alcune firme, poche in verità, di scrittori che sino ad ora si erano dimostrati liberi dalle facili suggestioni marxiste.

Edizione corretta ed economica.

Henri Lemaître: *Les fascismes dans l'histoire* - Ed. du Cerf, Paris 1959, 115 pp.

Ancora non è sopito del tutto il mito fascista, e sorgono già studi storici sulle sue caratteristiche e fattispecie. Quello del Lemaître, per esempio, è appunto una serena analisi storica, non fine a se stessa, ma intesa a scoprire l'essenza e le contraddizioni della teorica totalitaria ispirata alle ideologie fasciste. Non possiamo dunque dire che si tratti di una mera ricostruzione di fatti, nè di un semplice saggio teorico. I fatti vengono anzi piuttosto interpretati, sì da orientare verso una sintesi finale in cui si delinea la genuina dottrina fascista.

In cinque capitoli l'Autore dà saggio di una ricerca paziente ed oggettiva, in un'impostazione viva e interessante. Il primo capitolo (13-14) è dedicato alle fonti del fascismo: fonti storiche, certamente, ma anche fonti ideologiche. Nel secondo capitolo (35-80) vengono passate in rassegna le varie formulazioni fasciste realizzatesi sulla ribalta politica di questi ultimi decenni. E' forse la parte apparentemente più facile, ma in realtà più delicata, della trattazione, implicando un'esegesi storica dei vari regimi dittatoriali di Spagna, Egitto, Italia, Germania, Argentina. Qui più che altrove, l'Autore dà saggio di una buona conoscenza della materia, e di una innegabile originalità. Psicologia e sociologia fascista è il titolo del terzo capitolo (81-90), in realtà meno riuscito e suggestivo di quanto ci si aspetterebbe. Il quarto capitolo (91-99) parla della società fascista: dovrebbe essere uno sviluppo delle pagine immediatamente precedenti, e non vediamo perchè non sia stato unito più strettamente ad esse. Il giudizio teologico sul fascismo viene riservato all'ultimo capitolo (100-115), che affronta l'antitesi fascismo-cristianesimo.

Un libro di attualità, scottante, come si vede, in cui non emergono sciocchi nazionalismi, e guidato sempre da un notevole equilibrio di giudizio. Ciò vale anche per le pagine in cui non ci sentiamo di condividere le interpretazioni dell'Autore. Avremmo preferito una disamina più diffusa della critica cristiana al totalitarismo fascista, ed inoltre, i richiami

frequenti, forse troppo, all'analogia tra marxismo e fascismo, creano, più di una volta, confusione. Lo stile è scorrevole. L'edizione modesta ma dignitosa.

Henri Wei: *Breve storia dei rapporti cino-sovietici* - Opere Nuove, Roma 1958, 141 pp., L. 700.

L'originale di quest'opera è un'edizione americana ad ampio respiro, pubblicata nel 1956. In essa l'Autore, studioso di problemi di storia cinese contemporanea, dava il risultato delle sue indagini, protrattesi per diversi anni, e già concretatesi in corsi di lezioni tenuti in varie cattedre degli Stati Uniti.

Queste premesse saranno sufficienti ad illuminarci sulle caratteristiche della nostra pubblicazione italiana, la quale, essendo volutamente un compendio, si presenta logicamente con tutti i vantaggi e i limiti inerenti a tale genere di pubblicazioni: visione sintetica, concisione, completezza, schematicità, da una parte; pesantezza e piccole sproporzioni, da un'altra. Inconvenienti questi cui non si aggiunge, nel nostro caso, quello della frammentarietà e della discontinuità, perchè l'Autore non lascia interrotta un istante la ricostruita trama dei rapporti cino-sovietici da lui studiati. La pesantezza però assume talvolta proporzioni ossessive, ove si pensi che si tratta di uno studio storico, e, per giunta, di una storia recentissima, di cui si conoscono con abbondanza particolarità ed anfrattuosità.

Va riconosciuto tuttavia che i sei capitoli del Wei, rimangono un utilissimo e riuscito esame di una frazione poco conosciuta, ma estremamente decisiva, dell'evoluzione del comunismo contemporaneo. Gli studiosi di cose sovietiche troveranno in queste pagine, nitide e chiare, un'intelligente e meditata fonte di notizie, documentate sia sull'originaria letteratura cinese, sia sull'altra bibliografia.

L'edizione si sforza di essere lucida, ma non ci riesce: le righe sono troppo vicine, per caratteri così grandi e l'abbondanza di maiuscole; con ciò, il prezzo rimane elevato.

Gioacchino Volpe: *Il Medio Evo* - Sansoni, Firenze 1958, 547 pp., L. 4.000.

Consci del valore sempre più riconosciuto di sintesi storiche efficaci e comprensive, gli Editori hanno curato l'attuale edizione del Volpe che, in realtà, costituisce la ristampa dell'opera pubblicata nel 1926. L'attuale, è impreziosita da 60 illustrazioni, che, anche se incidono notevolmente sul prezzo del volume, piuttosto elevato, hanno però il vantaggio di integrare il quadro vivissimo e interessante che il Volpe fa del periodo medioevale.

La visuale storica del Volpe rimane meravigliosamente unitaria, nè si spezza in pericolose discontinuità, anche quando si frange agilmente a seguire ed approfondire particolari punti e questioni. Lo stile dell'Autore, anche se fa desiderare talvolta la rinfrescante opera di una penna amica, rimane però accettabile per la sua limpidezza e vivacità, per la continuità di un racconto preoccupato estremamente del fatto. E' questo uno dei fascino, e non l'ultimo, del libro del Volpe. Ad esso si aggiungono i pregi

— noti e riconosciuti — di un'informazione sicura, di un sincero sforzo di serenità, di un equilibrio non comune. Rimane, notevolissima, la menda di una radicale incapacità del Volpe a capire il mondo spirituale della Chiesa, e la sua anima soprannaturale. Una lacuna penosa e negativa, questa dell'Autore, che si rivela in giudizi globali troppo affrettati o generici per essere storicamente esatti e documentabili, troppo volutamente ignari di tutta una letteratura contraria, per avere il peso dell'indagine scientifica; e forse troppo legati a vecchi e tradizionali pregiudizi, che ora anche autori meno benevoli verso la Chiesa hanno saputo superare. Valga, ad esempio, la proiezione che l'Autore fa, nel Medio Evo, della rigida concezione agostiniana della città di Dio, ignorando tutto il travaglio di trasformazione, di integrazione e di sintesi assimilatrice che ha caratterizzato l'agostinismo medioevale.

Questi rilievi non vogliono diminuire il valore dell'opera, altamente formativa, oltre che informativa, sul piano storico. L'edizione, estremamente accurata, è elegantissima; le pagine di gradevole lettura.

Aristotele: *Etica Nicomachea* - A cura di Armando Plebe - Laterza, Bari 1957, 316 pp., L. 2.400.

Una delle caratteristiche della sociologia contemporanea, quale emerge dall'esame della produzione bibliografica, è quella del frequente bisogno di ritorno alle fonti. Si moltiplicano così le traduzioni e le edizioni critiche degli autori più antichi, facilitando un diretto accostamento allo spirito dei grandi pensatori.

Il libro che qui segnaliamo risponde a questa esigenza. Diciamo decisamente che risponde bene, in quanto lo studio critico è molto accurato, e tutto il lavoro del Plebe rivela serietà, metodo, pazienza e preparazione. Un metodo c'è, dunque; discutibile, però, per ciò che riguarda la traduzione. Sappiamo, per personale esperienza, quale complesso confluire di problemi implichi il lavoro di simili traduzioni. Ci pare che la versione dell'Autore rimanga ancora sostanzialmente troppo impacciata e, quindi, non abbastanza italiana, e perciò stesso meno efficace nel rendere l'espressione genuina del testo originario.

Il che affermiamo però, con assoluta stima e considerazione del lavoro fatto, degno di una positiva menzione, e quanto mai utile agli studiosi come agli studenti.

L'edizione è degna, pratica, meticolosa. Il prezzo un po' caro.

Georges De Lagarde: *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen Age. II - Secteur social de la scolastique* - 2ème éd., Ed. Nauwelaerts, Louvain-Paris 1958, 343 pp.

Non sono soltanto i medioevalisti specializzati, quelli che conoscono ed apprezzano le opere del Lagarde: tanto ricca è la serie degli interessi culturali da lui magistralmente trattati e risolti. Di qui la fortuna di questi scritti, che conoscono nuove edizioni. Alla terza edizione del I° volume (1956), segue questa seconda del secondo; un'edizione però che

si presenta ricca di notevoli integrazioni. In esse, come in ogni pagina del libro, si fa luce lo sforzo meravigliosamente riuscito dell'Autore, di cogliere le trame di un profondo e sentito travaglio ideologico, nella superficiale episodica con cui si è soliti fissare le tappe dell'evoluzione politica di ogni tempo, e quindi anche del periodo medioevale.

L'edizione è, come sempre, addirittura lussuosa. Lamentiamo però che le note, frequenti e interessanti, siano scritte troppo in piccolo, sì da rendere estremamente disagiata e faticosa la lettura.

La bibliografia sarebbe ormai necessario, come in tutte le opere del genere, metterla a parte: o al termine di ogni capitolo, oppure alla fine del volume.

Alberto Perotto O. P.

RIVISTA DELLE RIVISTE

REVUE THOMISTE - A. LXVII, 1959

- I - J. Gaillard, *Les sacrements de la Foi*, pp. 5-31; M. L. Guérard Des Lauriers, *La distinction réelle: Note épistémologique*, pp. 32-78; O. Amine, *Le stoïcisme et la pensée islamique*, pp. 79-100; M. L. Ramlot, *La Bible en français*, pp. 101-130; M. M. Cottier, *Chronique sur le marxisme*, pp. 154.
- II - Ch. Journet, *Dieu et le mal, aspect métaphysique du problème*, pp. 213-270; J. Gaillard, *Les sacrements de la Foi*, pp. 270-312; G. Bavaud, *Essai sur la nature des faits dogmatiques*, pp. 313-317; I. André-Vincent, *Pour une Théologie de l'image*, pp. 320-338; S. De Laugier De Beaurecueil, *Autour d'un texte d'Ansari, la problématique musulmane de l'espérance*, pp. 339-368; H. Bouéssé, *Autour de l'intention ministérielle*, pp. 369-379; C. Golfin, *Philosophie politique*, pp. 374-396.
- III - F. M. Braun, *L'Evangile de S. Jean et les grandes traditions d'Israel*, pp. 421-450; M. M. Philippon, *Les dons du Saint-Esprit chez S. Thomas*, pp. 451-483; C. Courtes, *Art et civilisation technique*, pp. 484-534; H. M. Diepen, *La pensée christologique d'Arnobe le Jeune*, pp. 535-564; G. P. Klubertanz, *Vertus morales « naturelles » et « surnaturelles »*, pp. 565-578; M. M. Labourdette, *Théologie morale*, pp. 578-596.
- IV - M. D. Mailhot, *La pensée de S. Thomas sur le sens spirituel*, pp. 613-663; J. Gaillard, *S. Augustin et les sacrements de la Foi*, pp. 664-703; M. Corvez, *La « distinction réelle » et l'unicité de l'être dans le Christ*, pp. 704-718; J. H. Nicolas, *La Foi est plus qu'une visée*, pp. 719-737; M. L. Guérard Des Lauriers, *Chronique de Mariologie*, pp. 738-781.

Ch. Journet, *Dieu et le mal, aspect métaphysique du problème*, pp. 213-269.

L'illustre A., che già altre volte ha trattato alcuni aspetti della vasta problematica del male, nel presente articolo indaga l'origine del male. La sua trattazione ampia, sintetica e discorsiva allo stesso tempo, cerca di inquadrare la questione, negli aspetti teorici che presuppone e con i quali si risolve, e negli aspetti storici che ha assunto nelle diverse e spesso erronee formulazioni. Teoricamente e storicamente sono S. Agostino e S. Tommaso che guidano l'A., mentre le soluzioni di Cartesio, Spinoza, Leibniz, Berdiaev, sono avversate, appunto perchè erronee.

L'A., inoltre, fa numerose precisazioni, alcune delle quali presentano un particolare interesse. Così, ad es., è una precisazione quanto mai opportuna quella del « margine » tra il creato ed il creabile, la negazione del quale comporta la negazione della stessa trascendenza di Dio (p. 242); ed è proprio tale precisazione che permette all'A. di obiettare validamente a Cartesio ed a Spinoza. Così pure è importante la lunga serie di determinazioni onde precisare l'esatto significato della proposizione: « Dio può fare tutte le cose » (p. 239),

come pure sono notevoli le annotazioni fatte a proposito dell'ottimismo leibniziano (pp. 251-269).

Tuttavia l'articolo non sfugge ad una serie di osservazioni. La prima è di carattere generale. L'A. ha impostato il problema dell'origine del male seguendo un modo che parrebbe tradizionale, chiamando immediatamente in causa la bontà e la libertà divine: se Dio non poteva fare un mondo diverso, Dio non è libero; se poteva farlo diverso e migliore e non lo ha fatto, Egli non è buono. La complessa risposta che ordinariamente vien data, può essere semplificata, e l'A. la semplifica dicendo che Dio non ha voluto, né vuole il male, Egli lo «permette» soltanto. Alla conseguente domanda: perchè Dio «permette» il male?, l'A. risponde, ed in ciò segue S. Agostino e S. Tommaso, che Dio permette il male perchè da questo Egli sa trarre, nella sua onnipotenza, un maggior bene; maggior bene che peraltro poche volte si può determinare in concreto (pp. 228-236). Senonché, se è vero che S. Agostino e S. Tommaso hanno sempre presente il carattere di eliminabilità del male, e l'effettivo trionfo del bene sul male, non sono questi i concetti che possono far fronte in termini precisi il problema che interessa l'A., né possono originare una esatta risposta. Crediamo, infatti, che non è logicamente lecito indagare l'origine del male chiamando subito in causa la bontà e la libertà divine, ma è necessario invece iniziare l'analisi della natura del male (l'A. stesso all'inizio ha esordito notando che la questione dell'origine consegue a quella della natura del male, p. 213), e, una volta stabilito in concreto la cosa che è male, si può e si deve indagare da quale fonte questa provenga. L'A. obietterà che non ci sono « cose » che sono « male », essendo questo solo una « privazione ». Esattamente!, ma non potrà l'A. chiamare male ogni privazione, perché altrimenti questa sarebbe la definizione adeguata del male, ma dovrà dire male solo quella che corrisponde all'altro termine che determinandola fa sì che definisca il male; vale a dire, solo una « privazione di bene dovuto » può costituire in concreto il male. Il problema dunque dell'origine del male si risolve indagando l'origine del concreto fatto che, per così dire, costituisce o dà luogo al male.

Dal modo non legittimo, secondo noi, di porre il problema, consegue un'altra inesattezza: quella di usare il termine « permette », anche per indicare la relazione dei mali fisici e penali, a Dio (p. 227). S. Tommaso invece ha usato un'altra terminologia: « malum quod in corruptione rerum aliquarum consistit, reducitur in Deum sicut in causam... Deus est auctor mali quod est poena..... », I, q. 49, a. 2. Noi che abbiamo avanzato questa difficoltà, in un articolo che dovrà uscire su questa rivista, ci siamo già sforzati di determinare il senso pieno della formula che definisce il male, e crediamo che è la precisazione di questo senso che potrà far impostare e risolvere la questione circa l'origine del male.

Si può muovere un'altra osservazione. L'A. afferma che l'esistenza del male non pregiudica quella di Dio, anzi ne è una prova. Siamo d'accordo! Tuttavia per l'A. questa prova consisterebbe nel fatto che esigendo il male un « soggetto » in cui trovarsi, ed essendo questo non un assoluto, ma un relativo (ripugna infatti che un assoluto sia soggetto di male), ed esigendo ogni relativo un assoluto, ne segue che anche il male che nel relativo si trova, può presentare l'esigenza dell'assoluto (p. 217). Ma un tale sillogismo ha come termine medio probante non l'esistenza del male, ma l'esistenza del relativo. Si può dire al massimo che l'esistenza del male prova l'esistenza del relativo, e questa prova l'esistenza di Dio. Riteniamo perciò che si possa formulare un altro ragionamento per dimostrare che l'esistenza di Dio non è pregiudicata da quella del male, ma che ne è anzi maggiormente notificata. Tale ragionamento ci pare essere quello di S. Tommaso, *Somma Teolog.* I, q. 2, a. 3, ad 4m. Ammesso infatti che dal male provenga un maggior bene, ed ammesso che tale superamento è un passaggio dal non-ente all'ente, si deve anche concludere che tale passaggio notifica l'esistenza di un potere infinito che solo può effettuare.

Si potrebbero fare anche altre osservazioni, che però non facciamo, perché oltre ad essere soltanto marginali, potrebbero dare l'impressione che l'articolo non abbia intrinseco valore, mentre invece e per la chiarezza dello stile,

e per l'opportuno richiamo di principi teorici generali, e per la obiettiva ed esatta discussione di opposte opinioni, merita la massima attenzione, ed occuperà un posto di rilievo nella bibliografia generale sul male.

I. André-Vincent, *Pour une Théologie de l'Image*, pp. 320-338.

In un periodare conciso ma non involuto, il P. André-Vincent ci offre un intervento quanto mai chiaro e preciso circa le immagini sacre. L'argomento è suggestivo, ma non capita spesso di leggere, a suo riguardo, cose armoniche; armoniche, diciamo, dal punto di vista artistico e teologico. Per questo motivo abbiamo deciso di riferire qui l'articolo del P. A. Vincent.

Premesse alcune considerazioni storiche (pp. 320-321), l'A. si inoltra nella trattazione del suo argomento, considerando l'immagine come segno e come forma.

a) *L'immagine-segno*. Come segno, e perché tale, l'immagine riceve tutto il valore, tutto il significato da ciò che significa, cioè a dire, dal mistero che significa, sì che la sua realtà di segno (non quella che ha come tale cosa o tale opera d'arte) è la stessa di quella che ha il suo significato. E' per questo che S. Tommaso non esita ad asserire che all'immagine del Cristo compete lo stesso culto che al Cristo stesso (cfr.: III, q. 25, aa. 1 e 3; cfr. anche il Conc. Costant. IV, VIII Ecum., can. 3, Denz. 337). Non che si operi un fenomeno di magia, quasi che l'immagine capti il mistero, ma la «*présence du mystère dans l'image est un effet de la contemplation*» (p. 323). L'atto contemplativo non è diretto alla forma (e per questo si differenzia dall'atto estetico), ma alla realtà rappresentata dall'immagine. Rappresentata, non in senso di spettacolo o di riproduzione, ma in senso giuridico, vale a dire rappresentata per una sostituzione di persona. Certo, un'immagine può raggiungere ed avere una «*rassomiglianza*» (alla Vergine, per esempio), ma questa è soltanto una condizione. All'immagine infatti è necessaria un'azione di Dio, affinché possa «*rappresentare*» o «*significare*» in senso sacro. L'immagine può rappresentare solo in virtù di colui che essa rappresenta: è perciò data a Dio perché agisca in essa; è offerta poi ai fedeli perché la contemplino. E' lazione di Dio che la rende «*immagine*» e quindi degna di venerazione e perciò sacra. «*L'acte de consécration d'une image liturgique est cette offrande publique à l'action divine*». Ogni volta che un fedele si inginocchia davanti ad un'immagine, egli la offre a Dio, «*il offre a son action ce signe dans le quel il le contemple*» (p. 325). L'approvazione canonica delle immagini non è soltanto per un controllo, ma anche per la loro consecrazione (cfr. CIC, can. 1279).

L'A. continua asserendo ancora una volta che il culto delle immagini non è qualcosa di magico: non un potere misterioso opera in esse, così come avviene negli amuleti, ma l'immagine «*agit par la vertu de ce pouvoir mystérieuse qui unit celui qui contemple à celui qui est contemplé*» (*Ibid.*): colui che contempla un'immagine della Vergine è, attraverso l'immagine, in rapporto con la Vergine, ed egli può così provare un effetto del potere di Lei. Il contatto dunque è con il mistero stesso. Perciò anche un'immagine estremamente spirituale, come una Vergine del B. Angelico, non dice nulla a colui che rifiuta il mistero della Vergine. «*Vainement il goûte la spiritualité des lignes: son esprit n'est pas docile à l'Esprit*» (p. 326): vale a dire, il simbolismo delle immagini in quanto tali non è quello che è necessariamente dato dai colori: questo può portare ad un sentimento di tenerezza, come avvenne a Gide di fronte alla Vergine del Chiostro di S. Marco, ma non al mistero espresso dall'immagine che è al di là di questo sentimento, e solo il credente vi giunge: egli allora oltrepassa i gusti ed i sentimenti estetici e spirituali, e «*l'image qu'il contemple n'est plus que l'ombre de Dieu*» (p. 326).

Tuttavia la contemplazione mistica non annulla l'immagine contemplata: questa diventa, al credente, trasparente, viva: il Crocifisso di S. Damiano parla a Francesco! «*Dans ce symbole d'une pitié surhumaine, saint François parle à son Dieu. Et c'est son Dieu que lui répond*» (*Ibid.*). L'immagine del Crocifisso è una specie di rivestimento del Verbo Incarnato, che parla al suo servitore proprio attraverso la sua immagine (p. 327). Nelle parole che Fran-

cesco ode, anche il Crocifisso è una di quelle cose di cui Dio si serve per significare il suo mistero: «une parcelle de son Eglise» (*Ibid.*): uno strumento che vive «d'une autre existence que la sienne, et plus haute» (*Ibid.*). E pur non abolita l'esistenza, né la forma propria, la funzione eleva la forma sì che questa non è più una pura forma, ma «une forme jointe au mystère qu'elle signifie»: così Francesco nello stesso atto abbraccia il Cristo ed il Crocifisso che gli sta parlando. Un'unità dove l'attrattiva che essa esercita non è distinta da quella che esercita il mistero. «C'est le prodige de cette contemplation d'être dans le sensible tout demeurant au de là» (*Ibid.*): ogni cosa bella è passibile di un tal genere di elevatezza, e può divenire strumento della musica celeste. «Pour le coeur mystique, tout est image» (p. 329). Non tutti però, avverte l'A., hanno l'anima mistica così da essere capaci di andare al di là del simbolo, e molti si fermano alla cosa sensibile, specie se questa è una forma bella, come l'immagine della Vergine di Reims! Effettivamente, non è attraverso il brutto ed il male che si va a Dio, ma attraverso il bene ed il bello. Perciò l'immagine è anche forma.

b) *L'immagine-forma*. Nell'atto della contemplazione l'immagine conserva la sua forma; è però prima della contemplazione che l'immagine-forma esercita la sua funzione, in forza della sua capacità ad attirare ed invitare alla preghiera. Perciò non tutte le immagini-forme sono sacre. Così, mentre una statua di Chartres è un'immagine sacra, la Vergine di Ingres non è tale. Occorrono dunque delle condizioni anche plastiche perché un'immagine-forma possa essere sacra. E' necessario anzitutto che l'immagine sia bella, e che questa bellezza «soit accordée au mouvement de la contemplation» (p. 330). Accordo difficile, che richiede unanimità di pensiero, di sentimenti, di sensibilità. La liturgia cattolica mostra di possedere tale difficile accordo. L'immagine appunto confluisce nel culto. Tale confluenza è solo subordinata, nel senso che la immagine-forma è al servizio del Sacramento, senza essere Sacramento. Essa rimane un segno rappresentativo, e non «strumental»: anche la figura più santa è inadatta a suscitare un influsso di grazia, solo per un favore straordinario il Cristo si serve del Crocifisso di S. Damiano per comunicare al cuore di Francesco «une touche de son Esprit» (*Ibid.*). Tutti i Crocifissi del mondo, però, ripetono lo stesso linguaggio per chi lo sa intendere (p. 333).

Per significare Dio, ogni immagine del Cristo o di un Santo deve entrare nell'ordine del culto. Essa non significa come qualsiasi creatura, ma nell'ordine liturgico «elle est destinée à chanter à l'unisson du peuple chrétien.... En ce sens nouveau l'image est un signe» (*Ibid.*). Una bellezza dunque in armonia liturgica. Ad essa è essenziale una certa linea «une certaine courbe... non la courbe, en vérité, mais la qualité de cette courbe»: una purità plastica che è manifesta nelle immagini sacre: dai mosaici bizantini alle pitture barocche, dalle catacombe a Rouault. Non basta perciò la mera approvazione canonica affinché l'immagine sia ugualmente mezzo di contemplazione. «Les sucreries débitées par un art sacré commercial seront de mauvais auxiliaires de la contemplation... Il y a des formes subtilement sensuelles, d'autres d'une intellectualité fatigante, d'autres enfin d'une grande beauté mais dénuées totalement de référence à Dieu, de mystère» (*Ibid.*). E' difficile avere nella bellezza l'utilità, è difficile che la bellezza sensibile serva allo spirito, come è difficile che una forma sia segno, ma deve esserlo! (p. 334).

Il tratto, la linea, è rafforzata nel suo simbolismo dai «vivi colori»: il mosaico di Ravenna, ad es., le vetrate delle cattedrali occidentali che sono «fenêtres d'un autre monde» dove «le ciel rutilé à travers les rosaces» (*Ibid.*). Sia le linee che i colori devono, per una maggiore conservazione del loro simbolismo, essere allo stato puro (p. 335), e ricalcati dallo sfondo: vedi, ad es., il mausoleo di Galla Placidia. Anche l'allungamento delle linee dona una potenza simbolica: le mani del Cristo di Monreale non sono mani umane, ma «une bénédiction divine» (*Ibid.*).

In un excursus rapido e sicuro l'A. conclude il suo articolo mostrando il permanere del sacro nei diversi stili. A questo proposito egli riconosce nell'arte del sec. XII una «alliance de la forme et du signe (che) ne fut jamais plus intime» (p. 336); ciò non significa però che si debba tornare ad essa o

comunque ripeterla. « Il n'est point de perfection que l'art ne veuille dépasser » (p. 337). Tuttavia l'esplosione delle forme del barocco non pare che manifesti il sacro, perchè « le formalisme tue la forme » (*Ibid.*), e severamente l'A. annota: « La sainte Thérèse du Bernin se pânant dans un frou-frou d'étoffes est l'antithèse des images de pierre du XIII siècle. Que l'on compare la valse des chérubins au Gesù de Rome et la procession des martyrs à Saint Apollinaire de Ravenne est l'on saura où est le sacré » (p. 339).

Da quanto abbiamo riferito si può comprendere, forse, l'importanza di questo articolo. Si potrebbero nondimeno fare alcune osservazioni, soprattutto là dove, a proposito dell'immagine-segno, l'A. fa uso, analogicamente, del concetto di « strumento ». L'osservazione dovrebbe avvertire che applicando appunto quel concetto l'« analogicamente » pare che si muti, a volte, in « univocamente ». Noi però non indugiamo né in questa né in altre osservazioni, e ci limitiamo ad invitare teologi e liturgisti ad una attenta lettura dell'articolo del P. A. Vincent.

M. Corvez, O. P., *La « distinction réelle » et l'unicité de l'être dans le Christ*, pp. 704-718.

L'A. prendendo lo spunto da alcune recenti pubblicazioni (cfr.: H. M. Diepen, O. S. B., *L'existence humaine du Christ en métaphysique thomiste*, in RT, A. 55, 1958, pp. 197-213; L. G. Des Lauriers, O. P., *La distinction réelle entre l'essence et l'acte d'être. Note épistémologique*, in RT, A. 57, 1959, pp. 32-78), fa alcune notevoli osservazioni intorno alla questione dell'esse « secundarium » dell'umanità del Cristo. Inizia con alcuni rilievi di carattere metafisico:

- è la persona, e non l'essenza, che *esercita* l'esse come cosa propria;
- l'essenza concreta determina il suppositum in vista dell'esistenza, sì che questa « sera, exclusivement... de ce suppôt » (p. 704);
- il « suppositum » come soggetto di esistenza si distingue realmente da questa, come una potenza reale si distingue realmente dall'atto che la fa esistere;
- l'essenza ha un rapporto all'esse diverso da quello che ha il « suppositum », infatti essa pur ricevendolo non se lo appropria come invece fa il suppositum; c'è dunque distinzione tra *ricevere* ed *esercitare* l'esse (p. 705).

Applicando questi rilievi al mistero dell'Incarnazione si ha che propriamente è il Verbo che esiste; ed esiste secondo la natura umana e secondo la natura divina. « Le problème est de savoir si la possession de l'Humanité d'un esse qui ne serait pas l'esse du Verbe lui-même, l'esse *divinum* ». Che ci sia un *esse secundarium*, lo ammettono tutti i tomisti. « Mais en quoi consiste-t-il »? (p. 705).

L'A. espone prima tre opinioni: a) la teoria dell'estasi; b) la teoria secondo cui non ci sarebbe alcuna difficoltà ad ammettere che la natura umana, nel Cristo, ha un essere proprio, esercitato però dalla Persona divina, che d'altronde supplisce la persona umana; c) ed infine l'opinione che ritiene l'esse *secundarium* partecipazione di quello *principale*. L'A. prosegue esaminando queste tre diverse sentenze. Circa la seconda (b) rileva che essa non contraddice al rilievo metafisico, secondo cui la natura umana riceve e non esercita l'esse; tuttavia non spiega come sia possibile che un essere sostanziale creato possa unirsi ad un altro essere sostanziale anch'esso già attualizzato. Cioè, e meglio, il punto difficile a capirsi è come un'essenza sostanziale attuata da un esse, nello stesso ordine, possa « encore être attirée à l'être substantiel de la Personne divine, au point de lui appartenir et de ne former avec elle qu'un seul existant, en deux natures existentes » (p. 706). Inoltre, la « persona » è media tra l'essenza e l'esse, il quale è perciò più lontano dall'essenza che dalla persona; ed allora, se la Persona divina supplisce quella umana, è « vraisemblable » che il suo Esse divino supplisca quello della natura umana (p. 707).

Per la terza opinione (c) è necessario, avverte l'A., approfondire la com-

posizione ontologica dell'esistente. Alcuni, infatti, pensano che non potendo l'essenza esercitare la sua causalità (o funzione) misurante (o determinante) se non mediante l'esse, essa debba avere una certa partecipazione all'esse, in forza della quale possa esercitare appunto la sua funzione. Non è tuttavia facile ammettere una tale partecipazione o *esse* (secundarium) *essentiae*, perchè l'essenza e l'esse sono entrambi partecipazioni dell'Esse infinito, sotto le modalità, rispettivamente, di potenza e di atto; e perciò non esistono separati, ed uniti esistono senza intermediario alcuno: la realtà dell'essenza attualizzata rimane distinta dall'atto che la fa essere tale, secondo una causalità formale. « Ce que serait un simple possible, l'essence intelligible, devient réel de par Dieu, de par la causalité efficiente de Dieu-réel avec sa densité ontologique propre d'être potentiel-lorsque cet acte qu'est l'esse survient, donné lui-même par le Createur » (p. 708). L'essenza dunque non ha altra realtà che quella che le proviene dall'esse. Si potrebbe forse pensare a questa specie di partecipazione solo nel caso dell'Incarnazione, costretti a dover riconoscere all'umanità del Cristo una certa consistenza. Ma non è necessario, perchè tale consistenza le proviene prima di tutto da Dio Creatore, e poi dall'attuazione ultima che le è data dall'Esse divino, e che è una mera attuazione con relazione reale solo da parte dell'essenza che è assunta. Si potrebbe ancora osservare che così la natura umana ha perso la sua propria funzione di « misurare », e perciò essa pure svanisce. L'A. però fa osservare che il « misurare » dell'essenza è, radicalmente, il suo stesso essere partecipazione dell'essenza divina (p. 710), e nella unione ipostatica la natura umana già così « misurata » non determina né l'Esse né l'Esistente, solo perché l'Esse è quello divino ed è illimitato, e l'Esistente è il Verbo.

L'esse secundarium dunque non può essere che l'« esse della Persona (divina) in quanto essa si è fatta uomo nel tempo, in quanto ha assunto una natura creata e, ciò facendo, e mantenendo l'unicità del suo essere, ha contratto un nuovo rapporto con la natura umana, ha rivestito un altro essere, quello d'essere uomo, senza che entri nella natura umana altra cosa che le necessità l'essere reale per l'attuazione dell'unico Essere eterno del Verbo » (p. 711). L'A. prosegue asserendo che la « teoria dell'estasi dell'esse » pare accordarsi bene con i principi della metafisica tomista, e con forte accentuazione spiega che l'Essere fa sì che la natura esista, ma esso nulla aggiunge a quella determinazione che è intrinseca alla natura stessa. L'esistenza proviene alla natura non perché l'Essere inerisce ad essa, ma perché essa aderisce all'Essere (p. 713). L'Essere nulla perde, « se contente d'être le terme d'une relation de presence réelle qui monte de la créature vers lui. Unie à l'Existence, la créature existe ». La funzione attualizzatrice può essere applicata a Dio « en toute rigueur métaphysique » (Ibid.).

L'articolo che abbiamo riferito, non troverà consensi presso tutti i tomisti, specie per l'opinione, espressa dall'A., circa il ruolo e la costituzione della « persona » nella costituzione ontologica dell'esistente. Noi, contenti di sottolineare la precisa analisi della relazione dell'essenza all'esse, lasciamo volentieri ai dissenzienti il compito di muovere obiezioni.

Felice M. Verde, O. P.

* * *

EPHEMERIDES THEOLOGICAE LOVANIENSES - A. XXXV, 1959

- I - P. De Voght, *L'ecclésiologie des adversaires de Huss au Concile de Constance*, pp. 5-24; J. Protin, *Profession religieuse et incapacité de posséder selon la doctrine classique*, pp. 25-58; J. Stricher, *Les rétractations du mariologue Bénédictin Dom Magnoald Ziegelbauer*, pp. 59-76.

- II - M. Richard, *Malchion et Paul de Samosate. Le témoignage d'Eusèbe de Césarée*, pp. 325-338; J. Ponthot, *La signification religieuse du « Nom » chez Clément de Rome et dans la Didachè*, pp. 339-361; J. Ries, *Introduction aux études manichéennes. Quatre siècles de recherches*, pp. 362-409; O. Lottin, *Morale pour chrétiens et morale pour confesseurs*, pp. 410-422; J. Lodrion, *Écriture et Traditions*, pp. 423-427.
- III - *Célébration du Cinquième Centenaire de la Naissance du Pape Adrien VI*. J. Coppens, *Allocution de bienvenue*, pp. 520-523; R. R. Post, *Paus Adriaan VI*, pp. 524-533; L. E. Halkin, *Adrien VI et la Réforme de l'Eglise*, pp. 534-544; R. R. Post, *Adrien VI Notice biographique*, pp. 555-561; M. L. Stockman, *Statuta Collegii Papae Adriani Sextii in Oppido Lovaniensi*, pp. 562-629.
- IV - A. Hermans, *Le Pseudo-Barnabé est-il millenariste?*, p. 849; G. Philips, *L'état actuel de la pensée theologique au sujet de l'apostolat des laïcs*, p. 877; F. C. Bonnaert, *Jean-François Van de Velde*, p. 904.
- P. De Vooght, *L'ecclésiologie des adversaires de Huss au Concile de Constance*, pp. 5-24.

L'illustre A. in questo articolo, con arguta e verace critica, si pone il problema che suscita in uno studioso cattolico, sincero e fedele, la condanna di Huss, da parte del Concilio di Costanza. I Padri di Costanza sono coloro che nella Sess. Gen. V del 1415, stabilirono che il Concilio « potestatem a Christo immediate habet, cui quilibet cuiuscumque status vel dignitatis, etiamsi papalis existat, oboedire tenetur in his quae pertinent ad fidem.... » (Denz., ed. 29, p. 248, nota 2), e così facendo professarono un errore almeno uguale a quello di Huss. Ben 60 di questi Padri presero parte al processo contro Huss esaminando le opere di questi, ed erano conciliaristi. (E' da notare che l'A. conosce anche delle eccezioni, ed espressamente cita S. Wadden che, pur essendo un Padre di Costanza, non era conciliarista. Di questi cfr: *Doctrinale Antiquitatum Fidei Ecclesiae Catholicae*, Vienna 1571, I. II, a. I. L'A. però tiene ad annotare che la teoria conciliarista era così comune che il D'Ailly si difese dall'accusa di non professarla, e chiamò coloro che l'avevano così accusato « adversarii veritatis et erroris defensores ». *De Eccl. auct.*, pars 3, c. II, col. 951, (p. 10, n. 31). Dei 60 che esaminarono le opere di Huss, quattro ebbero un posto di rilievo: Teodoro di Niem, segretario dell'antipapa Giovanni XXIII; G. Gerson, cancelliere di Parigi; il Card. F. Zabarella, incaricato del processo nel 1441, ed il Card. D'Ailly che diresse l'inchiesta finale ed il pubblico dibattito. Questi quattro teologi hanno lasciato scritti di Ecclesiologia, e facendo una lettura parallela di questi e degli scritti di Huss, si assiste ad un fatto « peu ordinaire de l'histoire des doctrines », che i giudici professino gli stessi errori della loro vittima. Elenchiamo qui i testi dai quali si possono ricostruire le linee generali del loro pensiero: J. Gersonii, *De Unitate ecclesiastica* (Opera, Anversa, 1706, t. II, col. 113-118); *De Potestate ecclesiastica et de Origine iuris et legum* (ibid., col. 225-256); *De Auferibilitate papae ab ecclesia* (ibid., col. 209-224); *De Statibus ecclesiasticis* (Opera, Parigi, 1606, col. 186-194); *Oratio, tertia a fuga Joannis, die XXIII Martii* (Mansi, t. 28, col. 535-540); Petri de Alliaco, *De Ecclesiae, Concilii generalis, Romani Pontificis, et Cardinalium auctoritate*, in « J. Gersonii, Opera, Anversa, 1706, t. II, Appendix, p. 925-960; *De Reformatione Ecclesiae in Concilio Constantiensi* (ibid., col. 903-916); *Monita de necessitate reformationis Ecclesiae in capite et in membris* (ibid., col. 885-902); Dietrich von Niem, *Dialog über Union und Reform der Kirche, 1410* (De modo uniendi et reformandi ecclesiam in concilio universali), mit einer zweiten Fassung aus dem Jahre 1415, ed. H. Heimpel, Lipsia e Berlino, 1933, nella collezione: *Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters und der Renaissance*, 3; *Acutissimi Juris Consulti Francisci Zabarellis Cardinalis Florentini...*, de eius temporis Schismate tractatus longe appositissimus, pubblicato in

« Teodorici a Niem, *Historiarum sui temporis libri IIII* », Strasburgo, 1609, pp. 535-570.

Da questi testi dunque si possono ricostruire le seguenti asserzioni:

- il Concilio generale è l'istanza suprema della Chiesa, perché le promesse di infallibilità ed indefettibilità sono state fatte alla Chiesa nel suo insieme;
- la potestà dell'Ordine non proviene dal popolo;
- secondo i testi biblici, e soprattutto per il motivo che ogni corpo bene organizzato dev'essere governato da uno solo, il successore di Pietro detiene il governo in modo sovrano;
- tuttavia né i testi sacri, né il ragionamento fatto, autorizzano a ritenere il successore di Pietro un sovrano inamovibile: Dio non ha abbandonato la sua Chiesa ai capricci di un uomo;
- per questo motivo il Papa è, come ora si direbbe, l'organo supremo dell'esecutivo, sottomesso ai poteri legislativo e giudiziario del Concilio generale, che può giudicarlo e deporlo; (il D'Ailly riteneva l'infallibilità della Chiesa, ma era titubante per quella del Concilio, cfr.: *De eccl. auct.*, p. III, c. IV, col. 958);
- il Concilio è normalmente convocato dal Papa, ma, in caso di bisogno, può essere convocato anche da altri;
- ogni legge emanata dal Papa obbliga soltanto se conduce al fine della Chiesa, alla carità; in caso contrario non obbliga, ed il Papa che ha emanato una tale legge dev'essere giudicato dal Concilio;
- il papato è necessario alla Chiesa così come sono necessari i Vescovi, i preti, i fedeli, ma Benedetto, Adriano, non sono inamovibili. L'unico capo inamovibile è il Cristo.

Queste idee non erano nuove, già infatti erano state sostenute da Marsilio da Padova (cfr.: C. W. Previté-Orton, M. A., *The Defensor Pacis of Marsilius of Padua*, Cambridge, 1928), a cui accedettero Conrado de Gelnhausen (cfr.: Conradi de Geilenhusen, *Tractatus de congregando concilio tempore schismatis*, (1380), in « Martene et Durand, *Thesaurus novus anecdotarum*, Parigi, 1717, t. II, col. 1200-1226) ed Enrico di Hassia (cfr.: Henrici de Hassia, *Consilium pacis de unione ac reformatione Ecclesiae, scriptum anno 1381*, in J. Gersonii, *Opera*, Anversa, 1706, t. II, Appendix, col. 809-840). Sia i Padri di Costanza che Huss sono eredi di Marsilio da Padova, senza asserire con ciò una loro interdipendenza. Tuttavia, l'uso degli stessi testi sacri (*Gal.* II, 11; *Atti*, XV, 6, 13-19; *VIII*, 14; *Luca*, XXII, 31-32; *Giov.*, XXI, 15-17; *Eph.*, V, 23) e la stessa interpretazione, manifestano un ambiente simile, e comuni preoccupazioni (p. 13). Anche nei punti estremi i giudici coincidono con Huss (p. 14), così da far dire al Niem che in caso di bisogno anche i semplici cittadini, o i rustici, o, addirittura, le « veilles femmes » possono convocare il Concilio. Huss non era giunto a tanto!, commenta l'A. (p. 18).

In definitiva, e soprattutto considerando che se Huss riteneva che la Chiesa potesse essere governata anche da un prete o da un semplice fedele, non insisteva però nella soppressione radicale del papato, si può concludere che la dottrina dei giudici di Costanza e quella di Huss sono convergenti, e che tutte e due sono « aujourd'hui formellement hérétique » (p. 19). (Per Huss, cfr.: Magistri Johannis Hus, *Tractatus de Ecclesia*, ed. S. Harrison Thomson, Cambridge, USA, 1956).

Che pensare allora di questi giudici che non si possono sopporre non istruiti?

L'A. pensa che quando Étienne de Pálec, il teologo che a Praga aveva combattuto Huss, venne a Costanza, portò nel suo dossier tutto un incartamento contenente le accuse contro Huss, basate sul fatto che questi negava al Papa la potestas capitalis et frontalis. Senonché, arrivato a Costanza, a contatto con Naim, Gerson, D'Ailly, Zabarella, vide che molte opinioni che egli rimproverava ad Huss erano professate dai Padri. Mutò allora le sue posizioni, ma non la sua persuasione che Huss fosse colpevole (cfr. soprattutto il sermone che Pálec pronunciò davanti ai Padri nel luglio 1417: *Oratio in Concilio Constantiensi habita*, - Mansi, t. XXVIII, col. 577-593). Perciò redasse altre 42 proposizioni contro Huss (cfr. Fr. Palacky, *Documenta Mag. Joannis Hus*, Pra-

ga, 1869, pp. 204-224), e fu « surtout sous son influence que le concile s'orienta vers les résolutions extrêmes qui lui font si peu d'honneur » (p. 21). Riconosciute alcune attenuanti per lo Zabarella, l'A. insiste nel dire che tuttavia il Pálec e lo Zabarella meritano il rimprovero che si deve fare soprattutto agli altri tre teologi: loro, che avevano colpe dottrinali ed eccessi di linguaggio non inferiori a quelli di Huss, « comment n'ont-ils pas trouver dans l'humilité chrétienne les paroles qui d'homme à homme, de chrétien à chrétien, de prêtre à prêtre, eussent démêlé l'in vraisemblable échec de ce procès, autrement que par une condamnation à mort » (p. 22). « Toutes les tentatives d'explication sont ici insuffisantes ». Ma, osserva l'A., qualunque sia stato il loro merito e il loro demerito, qualunque scusa si possa portare per i loro atti, « ces hommes qui condamnèrent à mort ne furent point grands » (p. 22). « Ils ne furent surtout pas de grands chrétiens » (*Ibid.*) Tutta la loro azione fu fuori di ciò che un cristiano deve al suo fratello. Ci fu lì qualcosa di peggio dell'accanimento a tramare trabocchetti, a gridare e ad inveire contro un uomo solo, che aveva nessu'altra difesa che la propria convizione, ci fu qualcosa di peggio della falsa testimonianza (qui l'A. rimanda al suo libro « *L'Hérésie de Jean Huss* » di prossima pubblicazione), ci fu l'impotenza di Gerson, d'Ailly di Zabarella, di Neim, a liberarsi dagli ingranaggi di questo processo ed a trovare un linguaggio umano e cristiano (ad un certo momento il D'Ailly chiese ad Huss: « utrum poneret universalia a parte rei » *Doc.*, p. 276. « C'était bien cela qu'il agissait! »). Questi uomini, dai quali si sarebbe attesa un po' di grandezza, si comportarono come quei maestri che si vantano di aver umiliato l'allievo, mentre la loro ambizione doveva essere di guadagnarne il cuore (p. 23).

L'A. in nota (n. 91) ci tiene a specificare che il suo articolo non ha voluto negare gli errori di Huss, ma solo constatare che nessun collegio era meno qualificato a condannare Huss di quello che era formato da Gerson, d'Ailly, Zabarella, Neim.

Per quanto riguarda l'osservazione avanzata dall'A. nell'ultima parte dell'art., a noi pare che il rimprovero di mancanza di amore fraterno sia oggettivamente vero, almeno in parte. Si potrebbe però porre la questione, non facile, se, dato tutto quel groviglio di situazioni tutte complesse e rivelatesi poi nella maggior parte erronee (cfr. p. 22, n. 90), quei giudici fossero nella possibilità di comprendere e di amare. Certo, un'anima che ama Dio con tutto il cuore, comprende quasi per istinto, al di là di qualsiasi situazione storica in cui si trovi, ciò che deve fare e ciò che deve non fare, pena la perdita dello stesso amore. Ma è difficile però applicare storicamente considerazioni di questo genere, e dare alla luce di esse un giudizio storico.

J. Ries, *Introduction aux études manichéennes. Quatre siècles de recherches - II: Le manichéisme considéré comme grande religion orientale - (XIX siècle)*, pp. 362-409.

L'A. in questo articolo, di cui daremo su questa stessa Rivista larga notizia in una Nota informativa a parte, esamina gli studi sul manicheismo apparsi nel XIX secolo.

Qui riferiamo soltanto le tre tappe in cui l'A. schematizza questi studi: a) la prima, in cui gli studiosi esposero il manicheismo come religione dell'Asia; b) la seconda, in cui il manicheismo vien visto nella vasta prospettiva dell'orientalismo; c) la terza, in cui prevalsero gli studiosi di assiologia. Inoltre l'A. considera, sempre in riguardo al manicheismo, i rapporti tra gli storici del manicheismo, lo studio delle fonti patristiche, le opere antimanichee e la questione delle formule dell'abiura.

O. Lottin, *Morale pour chrétiens et morale pour confesseurs*, pp. 410-422.

Dom O. Lottin, Maestro ormai famoso nella Teologia Morale, in questo articolo, brillante e severo ha toccato il problema della relazione tra la morale che il cristiano deve seguire per configurarsi sempre di più al Cristo,

e quella che il confessore deve seguire nella sua funzione ministeriale. L'interessante articolo, storico-teoretico-pratico, potrebbe suggerire, a qualcuno, osservazioni e difficoltà; noi però, se non altro per dovuto rispetto alla veramente meritata autorità del Lottin, non ne avanza alcuna, lasciando agli altri il diritto di dissentire e di dubitare, e ci accontentiamo, e ne siamo lieti, di darne qui un compendio, il più fedele possibile.

L'articolo è diviso in due parti, nella prima l'A. determina la morale per cristiani, nella seconda esamina quella del confessore.

I. - Rilevata la inadeguatezza dei manuali di morale che procedono secondo la divisione del Decalogo, l'illustre A. riconosce identica inadeguatezza anche a quelli che seguono la divisione delle virtù, perché, egli afferma, all'umile cuore del cristiano risponde meglio la voce evangelica e paolina. Chiestosi poi come mai « il a fallu attendre si longtemps avant de voir la théologie morale s'engager dans cette voie » (p. 412), l'A. risponde che in effetti tale movimento è molto antico. Già Anselmo di Laon (la scuola di A. di Laon è uno degli argomenti principali del tomo V della poderosa opera del Lottin, *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, Gembloux, Duculot, 1959), insegnava morale commentando la Bibbia (questi glossari sono però ancora inediti, cfr Lottin, *op. cit.*, pp. 31-32, 81-82), e nell'interpretare la S. Scrittura si procedeva anche secondo un senso allegorico-morale, mentre nelle Università lo studente di Teologia doveva seguire il corso del bacelliere biblico; corso biblico che dopo l'introduzione delle Sentenze veniva tenuto da un Maestro in Teologia (cfr.: M. Ph. Delhay, *Le recours à l'écriture Sainte dans l'enseignement de la théologie morale*, in « *Bulletin des Facultés Catholiques de Lyon* », nouv. série, n. 19, 1955, pp. 8-11). L'A. però riconosce volentieri che il testo biblico era solo un'occasione, ed un cristiano di oggi non potrebbe accontentarsi del senso allegorico, e perciò molti trattatisti si sono accinti » « à repenser les traités de morale dans le climat de l'Evangile... » (p. 413, in nota l'A. cita alcuni saggi di questo tentativo: M. F. Tillmann, *Die Idee der Nachfolge Christi*, Düsseldorf, 1934; P. B. Haring, C. SS. R., *Das Gesetz Christi Moralthologie dargestellt für Priester und Laien*, Friburg di B., 1954. Le migliori opere per l'A. sarebbero M. Ph. Delhay, *Rencontre de Dieu et de l'homme*, I.: *Vertus théologiques en général*, Desclée, Tournai, 1957; Ph. Delhay e J. Boulange, *Rencontre de Dieu et de l'homme*, III.; *Espérance*, Desclée, Tournai, 1958. A queste opere citate dall'A., ci permettiamo di aggiungere il magistrale articolo del P. L. B. Gillon, O. P., *L'imitation du Christ et la morale de saint Thomas*, in « *Angelicum* », vol. 36, 1959, pp. 263-286, che è una sottile analisi tomista ed una robusta costruzione teoretica dell'argomento trattato).

Tuttavia, e l'accordo tra i moralisti è a questo proposito completo, non si può edificare la morale sulla sola base della S. Scrittura. E' necessario infatti considerare la Tradizione patristica (l'A. richiama alla mente le precisazioni patristiche circa la proprietà privata), ed il Magistero della Chiesa (l'A. enumera alcune proposizioni evangeliche: *Mat.* V, 29; XVIII, 8; V, 25; *Lc.* XII, 22; XVIII, 25; ecc., che sarebbero difficilissime per un moralista se non fossero state interpretate dal Magistero ecclesiastico, magari condannando alcune proposizioni, ad es. quelle del Molinos, che vantavano una spiritualità attinta appunto a quei testi). Si aggiunga inoltre che la teologia morale è una scienza e non può nutrirsi solo di fonti bibliche. Al progresso scientifico, l'A. rivendica una maggiore esattezza di termini: « Il faut savoir, aujourd'hui, sacrifier maintes formules médiévales, et même certaines formules scripturaires, quand elles ne répondent pas adéquatement au problème à résoudre. Il faut savoir, au contraire, réintroduire des formules très précises qui, au cours des siècles, ont perdu leur sens authentique. Que de discussions stériles seraient évitées si de part et d'autre on voulait bien s'entendre sur le sens de certains mots! » (p. 417), ed un *minimum di speculazione filosofica*: « Toute discipline sacrée, dogmatique ou morale, a le droit, comme toute science, de se constituer en un exposé systématique, c'est-à-dire en un ensemble de propositions organiquement reliées entre elles; ce qui ne peut se faire sans analyse de concepts, sans élaboration de définitions, sans raisonnements, bref sans un minimum de spéculation philosophique » (p. 416).

II. - Le osservazioni fin qui fatte sono molto belle, potrebbe dire un confessore, ma i penitenti sono quel che sono e con loro non si può fare ciò che si vuole. L'A. precisa che non si riferisce alle confessioni di devozione, sconosciute nella Chiesa primitiva ed introdotte da un uso dei monaci benedettini, che, per consiglio di S. Benedetto (cfr.: S. Benedicti, *Regula*, c. 7 e c. 46), rivelavano all'Abbate, non in ordine all'assoluzione sacramentale, i loro difetti occulti, ma che si riferisce alla confessione dei mediocri (p. 418). Che cosa deve fare un confessore con tali penitenti? Determinare innanzitutto i doveri « stretti »; ma « il faut reconnaître que la distinction entre devoir et conseil n'est guère dans la perspective de l'Evangile » (p. 419), anche se è vero che alcuni atti sono semplicemente consigliati. Allora il giudizio del confessore sulla gravità o meno del peccato deve basarsi sull'*intenzione del penitente* « en dehors des textes bibliques » (*Ibid.*). Veramente per la discriminazione tra peccato mortale e peccato veniale, « les âmes ferventes ne s'en inquiètent pas... » (*Ibid.*), ma il Sacramento della Penitenza è per i peccati gravi, il moralista perciò deve trovare e dare una soluzione. Troppo facile, a questo proposito, il deridere il moralista che, senza aver ricevuto lumi particolari, deve rispondere alla domanda: « è peccato grave o veniale lavorare per un'ora in un giorno festivo? ». A domande di tal genere ogni risposta non può essere che più o meno intelligente.

In secondo luogo, il confessore deve determinare i doveri « certi ». Qui sorgono due questioni: una riguardante i « sistemi morali », l'altra il giudizio pratico. Su questo ora si insiste tanto da confonderlo con il giudizio di coscienza. Ciò è errato, asserisce, accentuando, l'A.: il peccatore infatti per il giudizio di coscienza giudica non essere lecito un atto, che però, per un giudizio pratico, compie. Il giudizio di coscienza « chiarifica » la volontà, quello pratico la « dirige »: è questo « qui constitue l'acte en son entité d'acte vertueux ou peccamineux » (p. 420).

Che cosa dunque deve fare il confessore con i penitenti che vogliono osservare solo i doveri « certi »? Non può esigere il « tuziorismo », dato che la Chiesa ha canonizzato S. Alfonso dei Liguori, il quale autorizzava l'« equiprobabilismo », che, in definitiva, si riduce al probabilismo, insegnato, d'altronde, nei grandi Seminari. Il confessore allora si vede trascinato dalla mediocrità del penitente ad usare il probabilismo. Si può anche protestare « que c'est là une honteuse démission et déchéance de la morale », ma nessun confessore, nell'assolvere, sarà tuziorista con un penitente che non lo è (*Ibid.*). Che fare allora? Si suppone che il confessore abbia un pò di tempo a sua disposizione, ed allora può chiarificare ancora di più il giudizio di coscienza che il penitente non seguì, ed irrobustire il giudizio pratico, già d'altronde esistente, mediante il quale il penitente fa il proposito, essenziale alla confessione, di non peccare più. Il Sacerdote non è chiamato solo ad assolvere, ma anche ad essere « direttore di coscienza ». Come tale, può, se opportuno, dire al penitente che il tuziorismo non è l'unico sistema morale definibile, e che il probabilismo può ugualmente risolvere dubbi di coscienza. « Mais, ces précautions étant prises... veillera surtout à former le jugement pratique, c'est-à-dire en dernière analyse encourager la volonté du dirigé dans l'amour et la poursuite du bien, volonté qui pénètre de son dynamisme le jugement pratique décisif du choix vertueux. C'est ici qu'il faudra montrer la transcendance de la morale évangélique et sa suprême efficacité pour la sanctification des âmes » (p. 421). Fuori della direzione poi, può seguire altri rimedi di apostolato, che l'A. suggerisce.

In conclusione, avverte l'A., il moralista biblico non disprezzi il povero prete che nel confessionale fa il possibile per salvare l'anima del penitente; ed il povero prete, anche se nell'assolvere non può applicare la moralità evangelica in tutta la sua altezza, non lasci occasione per insegnarla.

Si può osare di sperare una sintesi superiore della morale per cristiani e di quella per confessori? « Ce deux aspects sont le plus souvent inconciliables. Mais, si una alliance est impossible, une coexistence pacifique est parfaitement concevable. 'A chacun son métier', aurait pu dire le fabuliste, est les chrétiens seront bien gardés » (p. 422).

Felice M. Verde, O. P.

* * *

PENSAMIENTO - 1959

- I - II - *Dedicatoria* - Juan Roig Gironella S.J., Fernando M. Palmes Vilella; L. Martinez S. J., *El P. José Hellin en sus sesenta anos de vida religiosa*; Sassiano Albranches S. J., *Ser e analogia*; José Ignacio Alcorta, *Conocimiento moral y factum moral*; Antonio Alvarez De Linares, *El Sacerdote que espigó en lo yoga*; Ramon Cenal, *Manuscritos de Filósofos Jesuitas conservados en la Real Academia de la Historia (Madrid)*; Miguel Cruz Hernandez, *La noción de «Ser» en Avicena*; Pedro Font Puig, *Peligro y Daño ya en la enseñanza de la psicología*; Pedro Garcia Asensio, *Síntesis de lo sensible y de lo intelectivo en el conocer humano*; Jose Gomez Caffarena, *Sentido de la composición de ser y esencia en Suarez*; Salvador Gomez Nogales S. J., *La inmortalidad del alma a la luz de la noética de Averroes*; Philipp Lersch, *Zur frage nach dem wesen des menschen*; Jesus Muñoz, *Por una recta definición de la libertad*; Miguel Oromi O. F. M., *El ser y la existencia de Dios en Escoto*; José M. Rubert y Candau, *El problema del ser y la forma originaria del ser humano*; Michele Federico Sciacca, *La pedagogia cristiana: su Posibilidad y irreductibilidad*; José Vives, *La protección particular de los estudios en la Barcelona del siglo XV*; Joaquín Carreras y Artau, *Notas sobre el texto del tratado «De anima» de Francisco Suarez*; A. Gemelli O. F. M. y L. Ancona, *Il colloquio come strumento di indagine in psicologia sociale e clinica*.
- III - Jesus Muñoz, *Podremos sintetizar la vida?*; José De Ercilla S. J., *Saber no representado*; Manuel Alonso S. J., *La «Al-Annyya» e el «Al-Wuyud» de avicena en el problema de esencia y existencia*; Juan Roig Gironella S. J., *Caracter absoluto del conocimiento ed Suarez*; Eusebio Colomer S. J., *La nueva metafísica del conocimiento y de la acción*; Domingo Mayor, *Heraclito: ¿Toeo Fluye?*
- IV - Nemesio Gonzales Caminero S. J., *El nuevo humanismo y las nuevas humanidades*; Eusebio Colomer S. J., *Tiempo y historia en San Agustín*; Antonio Fabrat S. H., *Ideas filosóficas arquetipadas por S. S. Pio XII*.

Il numero doppio I-II (N. 57-58) della Rivista costituisce il volume di omaggio ai fondatori di essa Hellin e Palmes e comprende perciò articoli di metafisica e di psicologia cioè le due materie a cui essi si sono in particolar modo dedicati.

Pedro Font Puig, *Peligro y daño ya de la enseñanza de la psicología*.

Riferendosi a una situazione particolare dell'insegnamento universitario spagnolo, l'A. lamenta in esso un difetto generale dell'insegnamento della psicologia, la mutilazione in essa della parte filosofica dovuta a due motivi: il predominio della medicina che assume un carattere sempre più rigorosamente scientifico e il capriccio della moda che fa apparire le tendenze inconscie, i complessi, la caratterologia dei sessi, ecc. argomenti di attualità, a far apparire arcaiche le questioni della spiritualità, dell'immortalità dell'anima, ecc. Con molta acutezza, l'A. sostiene invece la necessità di una psicologia non solo empirica, ma completa, che si riallacci alla dottrina della spiritualità senza la quale la descrizione dei fenomeni psichici è forzatamente limitata e parziale, quella psicologia a cui hanno dato non indifferente contributo anche grandi santi e filosofi, quali Seneca, Lullo, S. Ignazio.

Pedro García Asensio, *Sintesis de lo sensible y de lo intellectivo en el conocer humano*.

L'A. constata che lo spirituale e il sensibile appaiono intimamente legati in ogni umana esperienza, sono parti dell'umano. Essi vanno distinti filosoficamente e non si può pretendere di separarli. Riprendendo il pensiero di S. Tommaso, l'A. esamina le reazioni del soggetto che è sempre il medesimo, sia che senta, sia che senta di sentire e ribadisce il concetto che l'essere umano è il-morficamente costituito e che tentare di scinderne le parti significa diminuirlo, sacrificarlo.

Riprendendo alcuni temi della Somma Tomistica, egli tira la conseguenza, dopo una dissertazione sull'intendere angelico che consisterebbe in un « essere intenzionalmente » tutti gl'intelligibili che l'angelo riceve nella sua natura stessa di puro spirito, dicendo che la conoscenza sensibile consiste nell'essere intenzionalmente tutti i sensibili che l'essere animato riceve dal mondo esterno. L'intendimento umano consiste in essere intenzionalmente tutti gl'intelligibili che l'uomo stesso si costruisce caadiuvato dal mondo esterno corporeo. Nell'intelligibile umano si pongono la spiritualità e la intelligibilità. Tra lo spirito e il corpo, l'uomo forma i suoi intelligibili da qualcosa di sensibile. E il suo intendimento consiste nell'essere intenzionalmente questi intelligibili di qualcosa di sensibile che l'uomo e il mondo hanno formato, l'uomo in quanto al modo spirituale (modus quo), il mondo corporeo in quanto al contenuto (id quod). Si tratta perciò di spiritualismo idealista quanto al modo, di realismo oggettivo quanto al contenuto.

Jesus Muñoz, *Por una recta definicion de la libertad*.

Esaminata nel suo significato teoretico e nelle sue prospettive storiche la più umana delle facoltà, cioè la libertà, l'A. ne considera le varie definizioni, concludendo che la migliore e la meglio elaborata è quella che afferma essere causa libera quella che, posti tutti i requisiti per fare, può fare o non fare; definizione che comprende nei suoi termini fondamentali non solo il pensiero, ma anche la stessa espressione usata da S. Tommaso per designare l'essenziale della libertà propria del libero arbitrio, per cui l'essere razionale è responsabile delle sue azioni.

Michele Federico Sciacca, *La vittoria sulla morte e la dialettica della immortalità dello spirito*.

L'uomo sente scorrere la morte nella linfa stessa della vita, in quanto la stessa coscienza della vita è una coscienza della morte. La morte testimonia dell'uomo non il suo essere per il mondo, ma il suo essere per l'essere in quanto risulta intrinseco all'uomo un compimento la cui attuazione trascende la vita nel mondo e che non dipende da lui. La morte è l'atto che, nientificandola, valorizza la vita. Nello stesso tempo, la vita valorizza la morte, in quanto l'aspirazione alla immortalità rende l'esistenza un valore. Bisogna ascoltare il grido della vita accettandolo come un impegno ad esistere nell'impegno della prova che, appunto perché prova deve concludersi. Accettare la morte è avanzare verso il compimento del nostro essere nel mondo e verso l'apertura al nostro essere al di là del mondo.

Occorre, afferma l'A., vincere la morte con un atto di libera scelta, vivere ogni giorno la propria morte preparandovisi interiormente. Questa però sarebbe solo la vittoria psicologica sulla morte. Occorre andare più addentro per ottenere la vittoria metafisica, trovare le ragioni dell'immortalità personale.

La superbia dell'essere forti davanti alla morte deve trasformarsi nell'orgoglio metafisico di saper esistere al di là della morte stessa, congiunto all'umiltà di sapersi mortali e alla riconoscenza perché la morte ci pone nella condizione di attuare la pienezza della nostra esistenza. La morte colloca nella verità della condizione umana e la rivela problema. Non è l'assurdo o il nulla, ma l'estrema intelligibilità e il tutto dell'esistenza. Essa dà alla vita il senso di

destino, la radicalizza, la riporta all'essenziale; non è perciò un problema filosofico, ma un metaproblema perchè possiamo viverne la profondità, ma non esprimerla, in quanto, mettendo fine al dialogo terreno e alla comunicazione col mondo, essa dà inizio al dialogo con l'essere che è incomunicabile.

Jesus Muñoz, *¿Podremos sintetizar la vida?*

L'A. sostiene che ciò che la filosofia deve oggi dire in base ai dati che la scienza le ha offerto finora è che la sola materia con le sue forze, qualunque sia la struttura che le conferisce la tecnica, non può produrre un essere vivente esige dalla causa prima lo speciale intervento necessario perchè questa materia organizzata nel laboratorio si converta per l'infusione del principio vitale in un essere vivo.

Nemesio Gonzales Caminero, *El nuevo humanismo y las nuevas humanidades.*

Stabilita che la differenza tra uomo e animale consiste nell'affanno di perfezionamento che, assente nell'animale, spinge l'uomo a una sempre migliore affermazione di sé, l'A. afferma che alcune istituzioni contribuiscono a questo potenziamento umano, la famiglia, la scuola, il servizio militare, le istituzioni di carattere religioso, sportivo, culturale, che hanno avuto, l'una o l'altra, nelle varie epoche maggiori o minore preminenza. Egli esamina quindi l'umanesimo che è la teoria dell'uomo e i mezzi religiosi e sociali che si ritengono atti a perfezionarlo, due elementi tra loro strettamente legati. A una concezione cristiana dell'uomo corrispondono forme di umanesimo cristianamente orientate; a una concezione laica, forme di umanesimo laico o indifferente. Le dispute attuali dei competenti intorno a quali autori debbano leggersi per avere un'educazione umanistica s'impennano su quattro generi antitetici di autori, antichi o moderni, classici o non classici, cristiani o non cristiani, occidentali o orientali. L'A. esamina questi quattro quesiti osservando come sia necessario che il concetto di classico sia revisionato e basato più sul contenuto e l'anima dello stile che sui dettagli, che autori non classici possono illuminare su aspetti umani lasciati in ombra dai classici, che anche gli autori non cristiani letti con le dovute precauzioni, posseggono valori che possono arricchire lo spirito, che il mondo orientale e quello occidentale debbono culturalmente avvicinarsi.

Tre concezioni, egli aggiunge, lottano per contendersi la direzione del nuovo umanesimo, il neosincretismo di coloro che sono metafisicamente agnostici e irreligiosi in politica e in sociologia, il marxismo e il cristianesimo. Poiché il vero umanesimo deve mirare alla riproduzione in ogni uomo dell'uomo ideale, l'A. sostiene che tale uomo deve avere il suo esemplare in Cristo.

Eusebio Colomer S. J., *Tiempo y historia in San Agustín.*

L'A. afferma che S. Agostino è stato il precursore della fenomenologia, della filosofia dell'azione, dell'esistenzialismo e particolarmente del problema della storia. Egli ha descritto con profondità la fuga delle cose e dell'uomo, dando il tragico senso dell'umana temporalità nella quale si compendiano l'esistenza che è temporalità, l'essere che è eternità, però, a differenza dell'esistenzialismo contemporaneo, egli trova una soluzione al problema ad essa connessa. Per essere, occorre trascendere il tempo, e trascendere il tempo significa ritrovare Dio.

Da ultimo, l'A. rileva come anche la concezione della storia abbia in S. Agostino un senso nuovo e profondo. Il temporale, la storia di ogni uomo e dell'umanità è rinserrata nell'eternità. Per questo, S. Agostino chiama la « Città di Dio » città pellegrina, perchè l'essenza del suo essere consiste nel tendere più in là del tempo storico in cui necessariamente si muove, verso l'eternità soprastorica.

Vera Passeri Pignoni

* * *

REVUE DES ETUDES AUGUSTINIENNES - 1959.

- I - Jean Trouillard, *Âme et esprit selon Proclus*; Georges De Plinval, *Mouvement spontané ou mouvement imposé? Le « feror » augustinien*; Georges Bavaud, *La doctrine de la justification d'après Saint Augustin et la Réforme*; Gerard Wijdeveld, *Remarques sur trois passages des Confessions.*
- II - Michel Ruch, « *Consulares philosophi* » chez Cicéron et chez Saint Augustin; François Joseph Thonnard, *Les méthodes d'interprétation de la pensée augustinienne*; A. M. Bonnardière, *La date du « De continentia » de Saint Augustin*; Argimiro Turrado, *La Sma. Trinidad en la vida spiritual del justo, su templo vivo, según San Agustín*; Georges Folliet, *Un passage du « Tractatus in Joannem » 44,2.*
- III - Georgeh Tavard, *Le thème de la Cité de Dieu en le protestantisme américain*; Augustin Turrado, *La Sma. Trinidad en la vida espiritual del Justo, su templo vivo, según San Agustín (II parte - fin)*; Jacques Fontaine, *Des traces de rites agraires dans un passage de Varron?*
- IV - R. Paciorkowski, *L'eroïsme religieux d'après la passion des Saintes Perpetué et Félicité*; Roger Baron, *Rapports entre San Augustin et Hugues de Saint Victor - Trois opuscules de Hugues de Saint Victor*; Georges Bavaud, *La doctrine de la prédestination et de la réprobation d'après S. Augustin et Calvin*; Michele Pellegrino, *Per un commento alle Confessioni.*

Georges De Plinval, *Mouvement spontané ou mouvement imposé? Le « Feror » augustinien.*

Interessante studio filologico critico sulla parola « feror » usata da S. Agostino in molti passi delle *Confessioni* ad indicare i movimenti dell'anima, parola che può intendersi secondo una differenza psicologica « sono trascinato » o « mi lascio portare ». L'A. interpreta questa parola come espressione di un sentimento potente di cui non si è del tutto padroni né del tutto schiavi. Non è possibile arrestare il moto che trascina, ma è possibile determinarne l'orientamento e soprattutto il termine finale. La parola nei due sensi ben distinti, indica sempre lo slancio che può portare ad un fine o ad un altro.

Georges Bavaud, *La doctrine de la justification d'après Saint Augustin et la Réforme.*

L'A. polemizza con i teologi protestanti che paragonano la dottrina di Lutero e di Calvino con quella di S. Agostino e, limitando le sue considerazioni al problema della giustificazione, osserva come la Riforma ammetta la giustificazione solo per fede, S. Agostino per carità ed amore.

François Joseph Thonnard, *Les méthodes d'interprétation de la pensée augustinienne.*

L'A. si rifà ad una questione sollevata al Congresso Internazionale Agostiniano del 1954 su un passo del *De libero arbitrio* che egli definisce il problema della natura pura cioè della possibilità per Dio di creare un'anima umana innocente (senza il peccato originale) e ciò nonostante soggetta alla concupiscenza. Due interpretazioni, una storica e una dottrinale si contendono questo passo, ma l'A. nota la voluta indeterminazione conservata nel testo agostiniano quasi a confermare in ugual misura la mentalità platonica e la fedeltà al dato rivelato di S. Agostino.

Argimiro Turrado, *La Sma Trinidad en la vida espiritual del justo, su templo vivo segun San Agustin.*

Essendo da S. Agostino la sapienza considerata come una relazione intima filiale e ardente dell'anima giusta con la Trinità, questa costituisce il grado supremo della vita spirituale cristiana. L'A. esamina perciò i principi fondamentali della dottrina trinitaria di S. Agostino che riassume nelle seguenti questioni: le tre divine persone e l'opera della nostra santificazione; la presenza dinamica della Trinità nell'anima del giusto, il Verbo, la Sapienza del Padre, la luce della nostra mente; lo Spirito Santo, dono e amore mutuo del Padre e del Figlio, che dirama la carità e gli altri doni nei suoi templi vivi; la presenza statica della Santissima Trinità nell'anima del giusto, la unione del giusto con la Trinità; comunicazione per conoscenza e amore; ascesie immagine della Trinità nell'uomo, compendio della vita spirituale; la consacrazione del tempio vivo nella visione beatifica.

S. Agostino nell'espone la presenza dinamica della Trinità nel giusto attribuisce al Verbo la nostra sapienza e allo Spirito Santo i doni e la virtù della carità.

Tale presenza dinamica presuppone la presenza statica o per essenza della Trinità, che porta all'unione per conoscenza e amore con la Trinità che abita nello spirito dell'uomo. I gradi di tale abitazione sono quelli della grazia e della virtù e perciò della perfezione e dell'unione con Dio che presuppongono umiltà e carità.

Nella vita terrena, l'uomo è tempio vivo di Dio, ma in costante progresso per la grazia e la virtù. La carità tiene uniti tra loro i giusti che posseggono in sé la carità.

Georges Tavard, *Le theme de la Cité de Dieu en le protestantisme americain*

L'A. nota come nella teologia protestante americana si insista nel rilevare una derivazione del pensiero protestante americano dalle teorie di S. Agostino.

Considerando le teorie di Richard Niebhuur, di Paul Tilliet, di Reinhold Niebuhr, egli rileva come i tre teologi americani abbiano fatto severe critiche a S. Agostino e al cattolicesimo, concludendo che la Città di Dio non si può identificare con alcuna istituzione terrena. La Chiesa visibile anche se universale non è ancora la Città di Dio. Con ciò i teologi Americani si oppongono al sogno dei vecchi Puritani di fare del Massachusset uno stato teocratico, e della setta del Gran Risveglio che voleva porre Sion sul Mississippi. Malgrado i difetti della loro interpretazione, questi teologi riscattano il loro protestantesimo dal carattere apocalittico della riforma.

Roger Baron, *Rapporte entre Saint Augustin et Hugues de Saint Victor - (Trois opuscles de Hugues de Saint Victor).*

L'A. rileva il rapporto fra S. Agostino e Ugo da S. Vittore che presentano gli stessi caratteri di misticismo di Dio, di Cristo, della Chiesa e suppongono la stessa pratica di ascesa a Dio attraverso l'interiorizzazione, con i medesimi temi: la meditazione, la parola di Dio, l'amore. L'A. considera e riporta quindi tre testi di Ugo da S. Vittore chiaramente agostiniani: *De meditatione*, *De Verbo Dei*, *De substatia delectionis*.

Georges Bavaud, *La doctrine de la predestination et de la reprobation d'après S. Agustin et Calvin.*

L'A. pone in rilievo le analogie e le divergenze fra Calvino e S. Agostino, dimostrando come Calvino dal nominalismo dichiara che Dio non viola la sua giustizia volendo il peccato di Adamo e che il non predestinato pecca necessariamente, alludendo ad una necessità non solo morale, ma ontologica. Mentre la teologia agostiniana è fedele alla predestinazione, quella di Calvino, insistendo sul legame indissolubile tra giustificazione e predestinazione, se ne discosta.

Vera Passeri Pignoni

LIBRI PERVENUTI ALLA REDAZIONE

- Alberghi Sante: *Metafisica e spiritualisti italiani contemporanei* - Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Genova (16) - Marzorati Editore - Milano 1960.
- Bellini Alberto: *Il movimento ecumenico* - Quaderni del Clero - Presbyterium - Padova-Roma-Napoli 1960.
- Bonifazi Duilio: *Immutabilità e relatività del Dogma secondo la teologia contemporanea* - Corona Lateranensis (1) - Editrice Laterano - Pontificia Università Lateranense - Roma 1959.
- Crippa Romeo: *Studi sulla coscienza etica e religiosa del seicento* - Marzorati Editore - Milano 1960.
- Echarri J., S. J.: *Philosophia entis sensibilis* - Herder - Romae 1959.
- Il mondo nelle prospettive cosmologica, assiologica, religiosa* - Atti del XIV Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari (Gallarate 1959) - Morcelliana - Brescia 1960.
- Jacobelli Isoldi Angela Maria: *G. B. Vico - La vita e le opere* - Cappelli Editore - Roma 1960.
- Kovacevic-Duje F., O. P.: *Sintesi di Teologia Orientale dei « Pravoslavi »* - Desclée - Roma 1960.
- Market Oswaldo: *Dinamica del saber* - Ediciones Rialp, S. A. Madrid 1960.
- Mastandrea Diodoro: *Tratti di pedagogia emendativa* - A cura dell'A.I.M.C. di Salerno - Salerno 1960.
- Padoin Giacinto: *Il fine della creazione nel pensiero di S. Tommaso* - Corona Lateranensis (2) - Editrice Laterano - Pontificia Università Lateranense - Roma 1959.
- Spiazzi Raimondo O. P.: *Gesù nella sua terra* - Quaderni del Clero - Presbyterium - Padova-Roma-Napoli 1960.
- Spiazzi Raimondo O. P.: *Urbs Jerusalem* - Quaderni del Clero - Presbyterium - Padova-Roma-Napoli 1960.
- Terzi Carlo: *Pascal educatore* - Editrice San Marco - Bergamo 1960.
- Thomistica morum principia* - Communicationes V Congressus Thomistici Internationalis (Romae, 13-17 Septembris 1960) - Officium Libri Catholici - Romae 1960.
- Varvaro Paolo: *Pensiero e vita - Lineamenti di una Fisiologia dello Spirito* - G. Mori e figli - Palermo 1960.

P. F. KOVACEVIC - DUJE O. P.

SINTESI
DI TEOLOGIA ORIENTALE
DEI « PRAVOSLAVI » (ORTODOSSI)
(L. 1400)

Desclée e C.ⁱ Editori Pontifici

Piazza Grazioli 4 - Roma

Alcune copie si vendono con la riduzione del 10 % presso l'Amministrazione di « Sapienza » - Via Torino 153 - Roma - c/c Postale 1/16343.

THOMISTICA MORUM PRINCIPIA
COMMUNICATIONES
V CONGRESSUS THOMISTICI INTERNATIONALIS
Romae, 13-17 Septembris 1960
(L. 9000)

Officium Libri Catholici
Via del Vaccaro 5 - Roma

Con Approvazione Ecclesiastica e dell'Ordine - Napoli, 30 Settembre 1960
Direttore Responsabile: P. Dott. BENEDETTO D'AMORE O. P.

STABILIMENTO TIPOGRAFICO AGNESOTTI - Viterbo, 30 Settembre 1960

LA VERA NATURA DELLA METAFISICA CLASSICA

UNA CONFUSIONE DA CHIARIRE.

Essendosi attenuata la lotta per la sopravvivenza, i tomisti hanno avuto tempo e modo di spogliarsi dal loro atteggiamento di uomini in armi, per dedicarsi a compiti più positivi e costruttivi. L'alleggerirsi della pressione che aveva richiesto e polarizzato la loro intera attenzione, consente ora loro di riconoscere il carattere apologetico che la Metafisica aveva avuto durante il periodo di conflitto e la necessità di un riesame della scienza per evitare che questo atteggiamento apologetico fosse ritenuto il vero concetto di scienza. Durante la lotta per la sopravvivenza questo atteggiamento era facilmente comprensibile; esso ebbe però degli effetti non sempre utili e positivi. I tomisti dell'800 erano tanto condizionati dal bisogno di difendersi da pensare e scrivere i loro trattati metafisici secondo una linea esclusivamente o almeno prevalentemente apologetica. Elementi che servivano egregiamente a respingere gli attacchi furono incorporati nella struttura della scienza, senza eccessiva preoccupazione per le sue esigenze naturali. Ma con l'avvento di un periodo di relativa calma è venuta anche una rivalutazione dei lavori del periodo di crisi ed una consapevolezza del disordine di quei tempi nella struttura della metafisica. Perciò i tomisti di questo tempo meno instabile si accingono a una chiarificazione o, come si suol dire, ripulir casa.

L'atmosfera di relativa calma non è stata però priva di lotta. Essa non ha assistito alla fine di ogni polemica, ma solo allo spostamento dell'area del conflitto. La battaglia si svolge ora all'interno fra gli stessi tomisti. Il problema che all'inizio questi si erano proposti di risolvere concerneva la natura della metafisica *secundum mentem Sancti Thomae*. Un problema apparentemente semplice finchè non si vedono le molteplici soluzioni proposte.

Infatti dalle fatiche di molti studiosi sono emersi punti di vista divergenti.

Vi sono tomisti che vedono la metafisica di San Tommaso come una « *metafisica cristiana* », e ve ne sono altri che rifiutano questa caratterizzazione. Alcuni tomisti la vedono come scienza autonoma nel più stretto senso della parola, mentre ve ne sono altri i quali, pur concedendo alla metafisica l'assoluta preminenza della scienza, insistono su una sua certa dipendenza dalla filosofia naturale. Vi è inoltre un altro gruppo che sembra aver conservato in un certo modo l'ordine di idee dell'uomo in armi proprio dei tomisti del secolo scorso. Infatti i membri di questo gruppo vedono la metafisica esclusivamente in rapporto al problema epistemologico, e ogni considerazione della loro metafisica sembra essere orientata verso il problema critico della conoscenza. Ognuno di questi gruppi sostiene di rispecchiare il pensiero di S. Tommaso.

Da queste differenze ne sono scaturite altre, insieme ad una innovazione particolarmente sorprendente. Tutta questa varietà di punti di vista mette in evidenza il fatto che sebbene noi tomisti ci chiamiamo con lo stesso nome a volte non abbiamo però lo stesso identico pensiero, e che sebbene parliamo dello stesso oggetto non diciamo sempre le stesse cose. Per ottenere una maggior conferma di ciò, esamineremo più da vicino il campo della contesa.

Il problema dell'esistenza di Dio.

Tutti i tomisti sono d'accordo che la metafisica si occupi a buon diritto di tale problema e che esso rappresenti il punto culminante di questa scienza. Ma non si trova un pieno accordo circa la maniera in cui l'esistenza di Dio dovrebbe diventare l'argomento della metafisica. Secondo il P. Joseph Gredt, O.S.B., autore di un manuale latino di larga diffusione, si tratta di un problema relativamente semplice. Dio appartiene al *soggetto* della metafisica (1). Etienne Gilson, la cui influenza fra i tomisti americani è molto estesa, giustifica il problema di Dio nella metafisica sulla base che questa scienza, scolastica in generale e tomistica in particolare, è « *cristiana* » nella sua origine e sviluppo: una scienza che storicamente e per propria natura è orientata

(1) Gredt Joseph, O.S.B.: *Elementa Philosophiae Aristotelico-thomisticae*, (ed. 10), 614, n. 2, Vol. II.

teologicamente sia nel metodo che nell'oggetto, il quale ultimo Gilson descrive come 'il rivelabile' (2). Il canonico Van Steenberghen di Lovanio spiega la pertinenza del problema per la metafisica in base al fatto che *l'esistenza di Dio come Creatore provvidente è la soluzione del problema umano e religioso di Dio* (3). Altri (4) tuttavia rigettano le sopra esposte teorie e si attengono più strettamente al punto di vista dei primi tomisti. Questi sostengono che il problema dell'esistenza di Dio, completamente privo di significato negli stadi più elementari della scienza, entra necessariamente nella prospettiva metafisica come principio primo del suo soggetto, e poi, essi insistono, non in quanto Dio, ma in quanto *Ens primum*.

La questione del significato di « essere », soggetto della scienza metafisica.

Qui pure ci sono delle divergenze. Il canonico Van Steenberghen sommariamente elimina la nozione di *essere* comunemente accettata come un'astrazione e sostituisce al suo posto ciò che, secondo tutte le apparenze, è l'essere che è il *primum cognitum* del nostro intelletto (5). Gilson interpreta la descrizione classica del soggetto della metafisica, cioè *Ens qua Ens*, come significante Dio, l'Esistenza sussistente (6). Questa posizione ha spinto alcuni suoi seguaci, specialmente il P. Joseph Owens, C. SS. R., a proporre l'essere significa una «ratio alla quale non appartiene essere soggetto della metafisica non è più «ciò che E'», ma semplicemente l'«è» o «essere» (7). Infine abbiamo coloro per i quali l'essere significa una «ratio alla quale non appartiene essere come materia e movimento». Questo essere rappresenta allora una perfezione immateriale, la quale è dovuta ad astrazione formale e

(2) Gilson Etienne: per la sua posizione storica cfr.: *Spirit of Medieval Philosophy*, (p. 37); *Historical Research and Future of Scholasticism*, (Modern Schoolman, XXIX, 1951) n. 4; *Le Thomisme* (5^{eme} Ed.), Paris, 1947 (Vrin); per la sua posizione filosofica cfr.: *Spirit of Medieval Philosophy*, (p. 51); *Le Thomisme* (pp. 27-28); *Unity of Philosophical Experience* (1937); *Elements of Christian Philosophy* (Doubleday).

(3) Van Steenberghen Fernand: *Ontology* (tradotto dal Rev. Martin Flynn e pubblicato da Joseph F. Wagner, 1952) p. 146; *Le Probleme Philosophique de Dieu*; in *Revue Philosophique de Louvain*, XLV, 1947.

(4) Fineli Antoninus, O. P.: *Is there a philosophical approach to God?* Dominican Studies, IV (1951) pp. 10 e sqq.; Wite Victor, O. P.: *The Prolegomena of the Five Ways*; Dominican Studies, V (1952) pp. 134-158.

(5) Van Steenberghen Fernand: *Op. cit.*, (*Ontology*) pp. 15, 43-44.

(6) Gilson Etienne: *Spirit of Medieval Philosophy*, p. 80.

(7) Owens Joseph, C.S.S.R.: *Theodicy, Natural Theology and Metaphysics* (Modern Schoolman XXVIII (51) pp. 136-137); *A Note on the Approach to Thomistic Metaphysics* (New Scholasticism XXVIII (51) pp. 454-467).

la cui universalità effettivamente abbraccia la miriade di realtà che forma l'ordine predicamentale. Inoltre questo *essere* deve essere inteso nel senso sostantivo e potrebbe esser designato come *essenza* purchè si tenga chiaramente presente che è *essenza* la cui sola nota costituente è l'*essere* come *habitus* di esistere (8).

In questo clamore di voci in conflitto sorge con sorprendente insistenza una nota di voluta o desiderata unione o armonia, in quanto, con diverse lingue, ciascuno dice di essere *ad mentem Sancti Thomae!*

Una sorprendente innovazione.

Forse le origini storiche del tomismo così brillantemente descritte da Gilson (9), o il nuovo avvicinamento alla scienza da lui sollecitato, o ancora, alcune tracce della concezione apologetica della scienza del XIX secolo possono essere addotte come manifestazioni di una nuova tendenza. Qualunque di queste ne sia la causa, o se tutte insieme vi abbiano contribuito, il fatto è che la nuova tendenza è stata adottata e proposta dai metafisici della Scuola orientati verso la teologia. La nuova tendenza si è resa evidente già da qualche tempo, specialmente nella costruzione materiale di vari corsi di filosofia, come la metafisica, l'etica, la psicologia. Questi corsi sono stati egregiamente corredati da una grande quantità di citazioni ed argomenti presi alla lettera dalle opere teologiche di S. Tommaso, propongono e discutono problemi che sono specificamente teologici ed aderiscono ad un metodo che è egualmente teologico. Nello stesso tempo essi fanno poco o nessun uso della produzione puramente filosofica di S. Tommaso. Questa situazione di fatto è stata in un certo senso ulteriormente sancita dal metafisico di formazione teologica. La sua convinzione espressa che la vera metafisica tomistica deve essere almeno per imitazione-teologica, ha fatto sì che egli guardasse con occhi ostili i commentari filosofici del Santo. Benchè possa attribuire un certo valore a queste opere sia come interpretazione autentica del pensiero aristotelico, sia come tomismo incipiente, egli non prova un gran bisogno di esse, dal momento che l'opera compiuta, il pensiero puro di S. Tommaso metafisico

(8) Deandrea Marianus, O. P.: *Praelectiones Metaphysicae* (Pont. Athenaeum Angelicum, 1951, p. 49).

(9) *Op. cit.* supra, cfr. nota 2.

è congiunta inseparabilmente con gli scritti di S. Tommaso teologo (10). La tendenza non ha soltanto i suoi rappresentanti moderati ma anche i suoi estremisti (11). Certamente l'uso di fatto invalso presso i professori di filosofia di costruire i loro corsi con il materiale tratto dalla teologia di S. Tommaso non è una caratteristica esclusiva dei nostri tempi, benchè il grado oggi raggiunto sia maggiore che in qualsiasi altro periodo del passato. Ma ciò che maggiormente sconvolge ed impressiona nella situazione odierna è l'atteggiamento professionale di alcuni tomisti che giustificano questa tendenza con il tentativo di svalutare o perfino di negare il valore dei commentatori del Santo sulla filosofia aristotelica. Il loro atteggiamento non è certamente tradizionale, ma potrebbe dare inizio ad una nuova tradizione. E, benchè questo non sia l'atteggiamento che prevale tra i tomisti, è però prevalente tra alcuni tomisti, e costituisce invero una ulteriore prova che le acque del tomismo sono attualmente intorbidate.

La calma, rilevata più sopra, ri rivela soltanto relativa. E' cessato il ruolo dell'uomo in armi, ma soltanto riguardo all'avversario esterno. Ha segnato la nascita di nuove e contrastanti correnti di pensiero sulla natura della metafisica, ognuna delle quali è stata presentata come « il vero pensiero di S. Tommaso ». A meno che il pensiero di S. Tommaso non possieda qualità camaleontiche, qualcuno è in errore. Chi?

UNA PROPOSTA DI CHIARIFICAZIONE.

E' mai possibile che ci sia una soluzione definitiva ad una domanda che ha ricevuto fino ad ora tanta varietà di risposte? E se ciò è possibile, come si deve fare per ottenerla? Io credo che l'evidenza dei fatti fortemente appoggi la possibilità di una sola risposta definitiva. Per quanto possa apparire strano, la stessa convinzione degli esponenti di queste svariate risposte, benchè da un certo punto di vista sconcertante, testimonia necessariamente contro la impossibilità di una sola risposta. Se questi autori non fossero profondamente convinti che S. Tommaso non si esprimeva abitualmente in modo equivoco (perchè se così fosse,

(10) *Ibid. Le Thomisme*, (5^{ème} ed.) p. 14: *Elements of Christian Philosophy*.

(11) Gredt, Joseph, O.S.B., *Op. cit.*, Vol. I, p. 239: « Sanctus Thomas, qui in allatis textibus exclusive commentatoris munus agit, alias diserte pro re nostra loquitur ».

sarebbe inutile la nostra ricerca), essi non sarebbero così fermi nella loro convinzione circa l'esattezza dei loro rispettivi punti di vista, e dell'errore di quelli degli altri. Benché questa non sia una ragione apodittica, tuttavia ci pone in una posizione abbastanza solida per proseguire nella nostra ricerca dell'unica soluzione definitiva.

Ora ci troviamo a dover risolvere il problema del metodo. Come possiamo raggiungere nel modo migliore il fine della nostra ricerca? Cercheremo la risposta nella scienza stessa? Oppure metteremo da parte la scienza a favore della tradizione, compilando una lista di nomi autorevoli e dando loro la facoltà di decidere per noi? Benché io dia valore alla testimonianza della tradizione, credo che un simile modo di procedere possa provocare più domande che risposte. Potremmo con probabilità essere coinvolti in una discussione su chi sia l'autentico rappresentante della tradizione. Perciò propongo di scoprire ciò che la scienza può dire intorno a se stessa.

Come scienza in generale può essere considerata da tre punti di vista; come atto, come abito e come metodo (12); questi tre punti di vista non sono indipendenti fra di loro. Il primo è causa del secondo, ed ambedue dipendono fondamentalmente dal terzo, che è definito in termini del soggetto e non dell'oggetto. « La conoscenza certa di una cosa non evidente in se stessa » e « la permanente disposizione che risulta alla potenza intellettuale dalla ricorrenza dell'atto della conoscenza certa, nella quale la potenza è condizionata a produrre questa specie di attività volontariamente e del tutto naturalmente » dipendono, per quanto concerne la certezza, dal precedente raggiungimento di principi da cui sono tratte le conclusioni dall'atto della scienza. I principi, almeno i fondamentali, sono collocati nella sfera del soggetto della scienza, costituendo la definizione della medesima. Il soggetto di una scienza, allora, nella sua definizione è il termine medio fondamentale della dimostrazione e, di conseguenza, la vera ragione per la conoscibilità di tutto ciò che cade dentro la competenza della scienza. E' inoltre il principio dell'unità della scienza ed il regolatore della sua estensione (13). Per questi motivi, perciò,

(12) Aquinas S. Thomas: *Post. Analytics*, I, lect 41 (scienza come processo); John of St. Thomas: *Cursus Philosophicus*, Tomus I, P. 773 b48 (Reiser) (scienza come atto ed abito).

(13) Aquinas S. Thomas: *Commentarium in Libros Posteriorum Analyticorum*, I, lect. 41, nn. 7 e 8.

proponiamo di cercare la soluzione del problema della natura della metafisica tomistica attraverso l'esame del suo soggetto.

Una dichiarazione sulle mie intenzioni ed una o due osservazioni sul mio modo di procedere: in tutta onestà devo confessare di essere parziale, poichè ho già la mia opinione su ciò che significhi la metafisica tomistica. Il mio punto di vista non è originale, e perciò non si aggiungerà agli altri molteplici punti di vista. Consiste semplicemente in questo. La metafisica è una scienza razionale il cui soggetto formale è l'*essere in quanto essere* che si ottiene attraverso un processo astrattivo e la cui immaterialità è «*precisiva*», non «*positiva*».

E' evidente che non si può cercare di capire il pensiero di S. Tommaso senza considerare le sue parole. Perciò proporremo la lettura di due passaggi dai suoi scritti, il Prologo dal *Commento alla «Metafisica» di Aristotele* (1268-1272), ed il *Commento al «De Trinitate» di Boezio* (1257-1258). Ho scelto questi due passi, il primo perchè rappresenta una veduta generale della scienza in discussione ed il secondo perchè contiene le sue riflessioni sulla metafisica dal punto di vista della sua distinzione formale dalle altre discipline, ivi compresa la teologia. In ambedue egli parla della metafisica non in maniera occasionale ma «*ex professo*».

Mi sento costretto a questo punto a giustificarmi per avere apparentemente trascurato le parole e le opere di S. Tommaso come teologo, poichè, ad eccezione del *Commento al «De Trinitate»* non ho fatto altri riferimenti alle sue più note opere teologiche. E' vero che le opere teologiche del Santo contengono disquisizioni sull'*essere* ed altri valori metafisici. E' anche vero che le sue riflessioni su questi argomenti hanno una profondità e ricchezza di significato che non si trova altrove. Ma è ugualmente vero che questi sono pensieri di S. Tommaso teologo, il cui scopo formale in tutti i suoi scritti teologici è quello di parlarci del Dio della Rivelazione. Ciò è particolarmente evidente nelle prime 26 questioni della Prima Parte della *Summa Theologica*, nelle quali S. Tommaso ci traccia un quadro della natura di Dio. I dettagli intorno all'*essere*, *unità*, *verità* e *bontà* che vi si trovano, poichè sono formalmente impiegati per definire la natura divina, sono arricchiti nel loro significato da un'illuminazione teologica. Non potrebbe non essere così, poichè egli li usa non per scoprire Dio, ma per descrivere il Dio della Rivelazione per quanto ciò si possa fare nei limiti della ragione umana. Si deve perciò es-

sere estremamente cauti nel ritenere una semplice identità verbale di termini come identità assoluta di significati, in qualsiasi punto ciò si verificasse. Per esempio: poiché la *Summa* è decisamente un lavoro teologico, ciò che si deve ragionevolmente supporre, nello studiare la concezione tomistica dell'essere e di altre nozioni metafisiche, è di *presumere* che queste stesse nozioni siano colà formalmente teologiche. Conseguenza di questa presunzione, è che ci si dovrebbe guardare dal trasferire questi concetti 'quoad verba et significationem' fuori dal loro contesto teologico senza prima istituire una seria indagine circa la molto probabile influenza teologica su di essi esercitata in quest'opera. E' per questo motivo, nonostante il mio riconoscimento dell'eminente contenuto della *Summa* e degli altri trattati teologici, che io sorvolo sulle parole di S. Tommaso teologo salvo nel caso del «*De Trinitate*».

Un'ultima osservazione preliminare. Quando parlerò di metafisica, ne parlerò come di una scienza razionale ed umana, la più importante e completa delle scienze umane, ma ciò nonostante soltanto una scienza umana. Ciò necessariamente comporta una certa restrizione. Significa che io parlerò di questa scienza come è *naturalmente raggiungibile* dall'uomo attraverso l'impiego del suo potere di conoscenza, che segue uno schema conosciuto a tutti. Se, dunque, c'è una metafisica per via di ispirazione o infusione, o qualsiasi altro modo di apprendimento non connaturale all'uomo, questa resterà fuori dall'ambito della nostra discussione.

LA NATURA DELLA METAFISICA NELLE PAROLE DI S. TOMMASO.

Dopo aver brevemente discusso intorno alla necessità di una disciplina direttiva, ed aver indicato le sue caratteristiche salienti ed il nome onorato che essa merita di portare (14), S. Tommaso, nel Prologo del *Commento alla «Metafisica» di Aristotele*, procede all'identificazione di questa scienza suprema. Egli la identifica come la metafisica, dal momento che, egli dice, questa è la scienza che si occupa dei «maxime intelligibilia» o *prime cause*, delle «nozioni più universali» o *essere in generale* e dei «maxime separata» o *Dio e le sostanze separate*. Ma mentre ribadisce che la scienza della metafisica considera tutti e tre questi argo-

(14) *Proemium S. Thomae in Libros Metaphysicorum Aristotelis.*

menti, egli esplicitamente pone una differenza riguardo alla maniera in cui questa scienza se ne occupa.

Egli dice: « Da ciò è chiaro che questa scienza, benché consideri i tre sopra menzionati argomenti, tuttavia non tratti di ciascuno di essi come il proprio soggetto, ma soltanto l'essere in generale. Poichè questo è il soggetto di una scienza, le cui cause e passioni vengono studiate e non le cause in se stesse del genere investigato. Perchè la conoscenza delle cause di qualsiasi genere è il termine verso il quale tende la scienza in considerazione » (15). S. Tommaso qui fa una distinzione fra il soggetto della metafisica e le sue cause o principii, dicendo che l'essere in generale ne è il soggetto ma escludendo decisamente che le sostanze separate appartengono alla scienza allo stesso titolo. Queste ultime, le cause del soggetto, costituiscono il limite della considerazione della scienza.

Immediatamente dopo parla dell'immaterialità del soggetto, dell'essere in generale. « Benchè il soggetto di questa scienza sia l'essere in generale, si dice che l'intera scienza debba occuparsi delle cose separate dalla materia 'secundum esse et secundum rationem' » (16).

Abbiamo così indicato il livello di intelligibilità proprio di tutta la scienza. Questa intelligibilità è espressa in termini di immaterialità propria agli oggetti formali con cui ha a che fare la scienza, in particolare quella propria dell'essere in generale. Quest'ultima e qualsiasi altra cosa che entri nella scienza sono « separate dall'implicazione con la materia per quanto concerne sia la loro costituzione intelligibile sia il loro 'esse' ». Perciò la scienza si situa al massimo livello di intelligibilità.

S. Tommaso, poi, aggiunge una precisazione a ciò che ha ora esposto, quando egli distingue fra loro le varie cose che possono essere dette *esistenzialmente immuni* dall'implicazione con la materia. « Poichè non sono soltanto quelle cose che non possono mai esistere nella materia quelle che sono dette separate dalla materia nella loro costituzione intelligibile e nel loro essere, come Dio e le sostanze separate, ma anche quelle che *possono esistere* senza la materia, come l'essere in generale. Questo non si potrebbe affermare tuttavia, se la loro esistenza richiedesse la

(15) *Ibid.*

(16) *Ibid.*

materia » (17). Vi è, secondo S. Tommaso, una notevole differenza fra l'immaterialità del soggetto della metafisica e quella della causa del soggetto. Mentre ambedue sono descritte come *separate dalla materia* « *secundum rationem et esse* », la causa è descritta così, perchè *non può mai esistere nella materia*. Il soggetto, *l'essere in generale*, è detto separato, perchè *può esistere senza la materia*. L'immaterialità della causa è positiva, quella del soggetto è certamente non positiva, è invece piuttosto precisiva.

La frase che conclude questo testo merita più di un fuggevole sguardo. S. Tommaso conclude con le parole che *l'essere in generale* non potrebbe essere detto libero dalla materia « *secundum rationem et esse* » a meno che esso non dipenda di fatto dalla materia. Ora, quest'ultima espressione non può essere interpretata come 'sempre' immune dalla materia, poichè si è precisato il significato in cui *l'essere in generale* può esser detto 'separato' e non c'è fondamento in questa maniera di intendere il significato per un 'sempre'. Si deve, perciò intendere la frase nel senso di 'qualche volta'. Mi sembra perciò di non essere illegittimo, ma di fatto intonato con questo testo, dire che S. Tommaso indica implicitamente l'esistenza della sicura evidenza del *fatto* che il reale, in un caso o in alcuni casi, esista senza la materia. A quale tipo di evidenza egli si riferisce? Io credo che si riferisca a quella offerta dalla filosofia naturale, la quale dà una conoscenza scientifica di due casi in cui il reale esiste o può esistere senza associarsi con la materia (18). Il primo è il Primo Motore, il secondo è l'anima. Perciò suppongo che S. Tommaso stabilisca implicitamente in questo testo che l'*'an sit'* del soggetto della metafisica dipenda dalla scienza della natura. Si trova una conferma a questo mio parere in un passaggio successivo della metafisica, dove egli dice: « Se ci fosse una sostanza immobile, sarebbe precedente a quella naturale, e la filosofia di questa sostanza sarebbe la filosofia prima » (19). Poiché l'esistenza della sostanza immobile è una conclusione dimostrata della filosofia naturale, ne consegue che è a quest'ultima scienza che la metafisica deve guardare per la giustificazione dell'*'an sit'* del proprio soggetto.

(17) *Ibid.*

(18) Cfr. *VIII Physicorum: De Anima*, III; *De Sensu et Sensato*, L. I, n. 4

(19) *VI Metaphysicorum*, L. I, 1170.

In breve, le parole di S. Tommaso, come sono riportate nel Prologo del *Commento alla « Metafisica » di Aristotele*, stabiliscono che la scienza ha come proprio soggetto l'essere *in generale* e non la *sostanza separata*; che questo essere *in generale* è assolutamente immune dal contatto con la materia, cioè separato dalla materia in un modo diverso da quello che si verifica per la sostanza separata, poichè quest'ultima è positivamente immateriale, mentre il soggetto della scienza è *precisivamente* immateriale. Infine la sostanza separata fa parte della scienza come la *prima causa* del soggetto.

Il secondo testo che rivela il pensiero di San Tommaso è preso dal « *De Trinitate* » questione V art. 4 ed ha come titolo « *Se la scienza divina è propria di cose che sono senza materia e movimento* ». Benchè quest'opera sia di carattere teologico, non dobbiamo temere il pericolo al quale si è accennato in precedenza. Infatti l'articolo dal quale cito il passaggio evita il pericolo facendo una chiara distinzione fra una scienza divina che è teologica ed una scienza divina che è filosofica.

Parlando di 'cose divine' che sono insieme principii e « cose naturali in se stesse », S. Tommaso distingue i modi in cui le considera sia la teologia che la filosofia. « Ma i primi principii di questa specie, benchè in se stessi siano i più conoscibili, tuttavia, in relazione al nostro intelletto, sono come la luce del sole per gli occhi di un gufo, come si dice nel II l. di *Metafisica*. Per cui, alla luce della ragione naturale, non siamo capaci di raggiungerli se non siamo ad essi condotti attraverso i loro effetti; in questo modo i filosofi arrivarono ad una conoscenza di essi, come si dice nella *Lettera ai Romani* 1/20: « Le cose invisibili di Lui, dalla creazione del mondo, sono chiaramente viste, essendo comprese attraverso le cose create ». Perciò le cose divine sono trattate dai filosofi soltanto per il fatto che costituiscono il principio delle cose; e perciò sono considerate facenti parte di quella scienza nella quale sono studiate le cose comuni a tutti gli esseri, che ha l'essere come soggetto, per quel tanto che è essere, e questa scienza si chiama fra i filosofi 'scienza divina' » (20). Non c'è motivo di spiegare ciò che è ovvio. Le parole stesse indicano chiaramente che la scienza della metafisica, indicata dai filosofi come « scienza divina », ha come soggetto l'essere *in quanto*

(20) *De Trinitate*, Q.V.A. IV, c.

essere e le « cose divine » come principii di quel soggetto, laddove la teologia, anch'essa e con più ragione una « scienza divina », tratta di « cose divine in se stesse » come proprio soggetto.

Seguitando il paragone fra queste due « scienze divine » San Tommaso richiama l'attenzione sulla differenza formale che esiste tra esse. « Ambedue i tipi di teologia si riferiscono a cose che sono essenzialmente separate dalla materia e dal moto, ma in maniera diversa, dato che una cosa può essere considerata separata dalla materia e dal moto essenzialmente in due modi. Secondo un modo, una cosa è chiamata separata se, a motivo della sua stessa natura, non può assolutamente esistere unita alla materia ed al moto: e in questa guisa Dio e gli Angeli sono detti separati dalla materia e dal moto. Nell'altro modo può essere chiamato separato ciò che, per sua natura, non è associato con la materia ed il moto, ma può esistere indipendente da essi, benchè possa avvenire di trovarlo nella materia. La teologia filosofica tratta delle cose separate, nel secondo modo, come soggetti, e delle cose separate, nel primo modo, come principii del soggetto. La teologia della Sacra Scrittura tratta delle cose separate, nel primo modo, come il proprio soggetto... (21). Qui abbiamo la distinzione formale, espressa ancor più chiaramente, fra la metafisica e la teologia vera e propria. L'immaterialità dell'essere *in generale*, benchè dello stesso grado, non è identica a quella del soggetto della teologia vera e propria. Ambedue indicano un oggetto formale che è completamente immune dall'implicazione con la materia ed il moto, ma l'immunità del primo è il risultato del processo astrattivo, mentre quella del secondo è semplicemente e solamente dovuta alla condizione entitativa del soggetto stesso. Basandosi sul giudizio di separazione, esso stesso basato su una precedente conoscenza scientifica dell'ordine mobile, la mente astrae con il processo di astrazione formale questo oggetto formale dell'essere *in generale*, intendendo con esso il *reale in quanto reale*, e nello stesso tempo non facendo nè una affermazione nè una negazione riguardo alla sua associazione con la materia ed il moto. Se non fosse inteso in questo modo, l'essere *in generale* troverebbe la sua estensione logica rigidamente ristretta alle cose che sono sicuramente senza implicazione con la materia ed il moto, restando escluse per necessità le realtà materiali.

(21) *Ibid.*

IL PENSIERO DI S. TOMMASO SULLA NATURA DELLA METAFISICA.

Abbiamo letto le parole di S. Tommaso. Abbiamo però capito il suo pensiero? Faccio questa domanda perchè alcuni dubitano o addirittura negano che queste particolari parole siano realmente rappresentative del suo pensiero sull'argomento. Considerato il suo rispetto per le parole, penso che il peso della prova cada su quelli che dubitano o negano. Hanno essi una prova che S. Tommaso veramente cambiò parere? Notoriamente noi abbiamo esempi di cambiamenti di opinione da parte del Dottore Angelico. Ma se ne ha una prova nel caso presente? O piuttosto la loro prova consiste nel fare una distinzione fra S. Tommaso giovane e S. Tommaso maturo e dotto pensatore? Questa distinzione è stata usata in varie occasioni per decidere quale di due diverse opinioni rappresenti veramente il pensiero di S. Tommaso. Ma nel caso presente il richiamarsi ad una simile distinzione non ha alcuna utilità pratica, perchè il *Commento alla « Metafisica » di Aristotele* è, per la data in cui è stato scritto, un lavoro più maturo intellettualmente della Prima Parte della *Summa*, giacchè quest'ultima fu scritta nel 1266, e la prima fra il 1268 e il 1272.

Credo che le parole di S. Tommaso espresse nel Prologo del *Commento alla « Metafisica »* e nel *Commento al « De Trinitate »* siano veramente rappresentative del suo pensiero sulla natura della metafisica. Credo questo non soltanto per l'assenza di ragioni fondate per dubitarne o per negarlo, ma anche per un motivo più definito. Nei due lavori, sia per il metodo adoperato che per i pensieri espressi, si respira la stessa atmosfera del *Commento del Santo agli « Analitici Posteriori »* nel quale scopriamo la sua dottrina, identica a quella di Aristotele, sulla struttura della vera scienza, una dottrina che egli non ripudiò, mai ma secondo la quale egli costruì la *Summa Theologica* e pertanto ci fornì la scienza della teologia.

CONCLUSIONE.

La metafisica tomistica, per sua natura, è una disciplina veramente filosofica, cristiana solo per associazione, non per battesimo. Non è costituzionalmente orientata in senso epistemologico, benchè prenda contatto con il problema della conoscenza come uno dei tanti problemi dei quali si deve occupare. Si innalza fino all'Es-

sere Supremo, ma esclusivamente perchè può trovare in Lui solo la spiegazione ultima del proprio soggetto. Si abbassa anche ai livelli inferiori dell'essere mobile per arricchire la conoscenza di quest'ordine con il frutto delle proprie riflessioni sull'essere, *unità*, *verità* e *bontà*. Fa e può fare tutto ciò, poichè la Metafisica è la scienza dell'essere *in generale*, una nozione conquistata dalla mente umana attraverso il processo di astrazione formale al terzo grado, e diligentemente coltivata non da un punto di vista accidentale ma soltanto da quello dell'essere stesso.

Studio Filosofico Domenicano
Dover, Massachusetts, U. S. A.

JOSEPH C. TAYLOR O. P.

LA MORALITÀ DELLA GUERRA SECONDO SAN TOMMASO

Sembra pressochè impossibile imbattersi in una controversia in cui ci si scagli contro la dottrina di S. Tommaso con maggior compiacimento che in quella che verte intorno alla giustizia e alla moralità della guerra. E' certamente motivo di meraviglia trovare alcuni sociologi cattolici d'accordo, solo esternamente in verità, ma nondimeno unanimi con i nemici della religione cattolica nel proclamare la dottrina di S. Tommaso intorno alla guerra, degna di essere relegata nell'oblio più assoluto o bisognevole per lo meno di una revisione sostanziale.

Nessuno vorrà farcene una colpa se ci assumiamo l'onere di prender le difese della dottrina perenne che favella per bocca dell'Angelico Dottore, perchè nel difendere S. Tommaso si difende qualche cosa superiore a S. Tommaso stesso. Se noi volessimo fare un paragone fra l'acutezza del suo ingegno e l'ingegno degli altri, noi dovremmo dire — come ha affermato senza esitazione alcuna Leone XIII (1) — che l'Angelico « ha concesso ai posteri la facoltà di imitarlo, ma ha tolto loro la possibilità di superarlo ». In San Tommaso si ritrova in modo particolare la certezza del Magistero della Chiesa, poichè « se la dottrina di qualche autore o Santo è stata a volte legittimata da Noi o dai Nostri Predecessori con lodi particolari... può facilmente comprendersi che lo è stata fino a tanto che era in perfetta armonia con i principi dell'Aquinate o da essi in alcun modo si discostava » (2). Inoltre, poichè oggi anche alcuni cattolici sembrano essere guidati da un falso irenismo e, indulgendo al fluttuare delle opinioni, sono disposti ad allontanarsi, con una certa leggerezza, dalla dottrina dell'Aquinate, si ricordino le parole di Pio XII, con le quali Egli affermava (3) che le pre-

(1) Leone XIII, *Cum hoc sit*, d. 4-VIII-1880.

(2) Pio X, *Doctoris Angelici*, d. 29-VI-1914.

(3) Pio XII, *Allocuzione ai delegati Cap. Gen. O. P.* d. 22-IX-1940.

scrizioni della Chiesa per quel che concerne la dottrina e il metodo dell'Aquinate avevano « valore di legge » e comunicava che le disposizioni del Codice erano proclamate in « maniera definitiva ».

Gli avversari della religione cattolica, orbene, dipingono San Tommaso come un fanatico fautore del potere temporale e un convinto assertore della guerra, come se l'Aquinate avesse ridotto l'intero problema della guerra alla guerra contro gli infedeli, da condurre pertanto senza misericordia alcuna. Costoro vanno ancora più lontano dicendo che considerare la guerra sotto il profilo della giustificazione morale non può aver oggi più alcun valore, dal momento che dobbiamo discutere soltanto dell'illegalità di un conflitto, tenendo presente cioè se esso è in armonia o in contrasto con il diritto positivo internazionale (4). Questi stessi, nel mentre ritraggono S. Tommaso intento soprattutto a giustificare la guerra, propugnano spesso, ma solo a parole, un pacifismo integrale, mossi essenzialmente da considerazioni di parte.

Alcuni cattolici, impressionati dalle loro critiche, si sono dichiarati inclini ad un accomodamento. Notano un fatto innegabile: l'evoluzione avvenuta all'interno delle singole nazioni e nei rapporti internazionali. Dal quale mutamento deriva che oggi è impossibile restringere la guerra ad un settore limitato. Inoltre la guerra moderna esplode con una forza distruttiva enorme. Tenendo presenti le immani distruzioni che la moderna tecnica bellica può causare, essi considerano la guerra sempre illecita, anche se è condotta allo scopo di difendere i diritti fondamentali dell'uomo o della collettività, come, ad esempio, la libertà. Nelle odierne circostanze essi condannano pertanto la guerra in quanto male di per se stessa. Di conseguenza essi affermano che è inutile richiarsi alla dottrina di S. Tommaso, poichè questi non ha considerato nè poteva prevedere una situazione futura. Certi altri studiosi cattolici procedono con maggior cautela, e invitano i moralisti a porre nuovamente in discussione le giustificazioni sulla legittimità della guerra, così come sono state esposte da S. Tommaso, poichè affermano che oggi tali ragioni non possono mai, o per lo meno difficilmente, esser considerate valide, e che, se la guerra talvolta deve esser considerata lecita, ciò è vero unicamente per la guerra

(4) Cfr. gli scritti di Radojkovic, Tudjman e degli altri che hanno scritto sullo stesso argomento.

difensiva, la quale del resto deve essere condotta esclusivamente in nome di una autorità internazionale (5).

Noi non ci accingiamo qui a polemizzare con gli avversari della religione cattolica, poichè essi nel contrastare la validità della dottrina perenne intorno alla giustizia ed alla moralità della guerra, sono mossi da proprie e tutt'altro che oggettive difficoltà. Intendiamo esaminare invece le perplessità dei cattolici alla luce della dottrina tomistica. Ci sembra infatti che pensino poco retamente, sia coloro che respingono senz'altro la dottrina di San Tommaso intorno alla guerra, sia coloro che affermano la necessità di una sostanziale revisione. Poichè S. Tommaso ricerca in ogni problema quella che è la sua essenza immutabile, e i rapporti fondamentali delle cose innalza a principi dottrinali, non è facile davvero considerare invecchiata la sua dottrina. Ancor meno lecito poi è voltare senz'altro le spalle alla dottrina tomistica, sulla quale, come è naturale avvenga per la dottrina perenne del primo e sommo Dottore, poggia l'autorità della Chiesa.

Cosa resta allora da fare? Applicare i principi della dottrina perenne ai problemi odierni e risolvere alla loro luce le difficoltà attuali. I principi infatti non sono soggetti a mutamento: la loro vitalità, anzi, è dimostrata proprio dall'applicazione che di essi si può fare nel variare delle situazioni. Ma, per raggiungere convenientemente tale obiettivo, due cose sono da sottolineare in particolar modo: distinguere prima di tutto ed esattamente ciò che è essenziale ed eterno da ciò che è accidentale e transeunte e poi, in secondo luogo, osservare il metodo che è proprio di ciascuna disciplina: «è infatti errato in ogni scienza che l'uomo si occupi di ciò che ne è al di fuori» (6).

1. CONSIDERAZIONE TEOLOGICA.

Intorno alla guerra, come intorno ad un male, la metafisica e la dommatica invitano a meditare coloro ai quali incombe il compito di conciliare tale fenomeno con l'esistenza della divina Provvidenza. Come fatto storico la guerra deve essere presa in esame,

(5) Cfr. fra le altre le opere dei cattolici: Brière de la Yves, *Paix et guerre*, in DAFIC, III, 1257-1303; idem, *Le droit de juste guerre*, Paris, 1938; Delos J. T. O. P., *Guerre et paix* Semaines Sociales, 1953; Ducattillon S. V. O. P., *Le vrai et le faux patriotisme*, Paris, 1933; Foulhaber, *Zeitrufe, gottesrufe*, Freiburg im Br. 1933; Ottaviani, *Institutiones juris publici eccles.*, Romae, 1947; Solages, *La théologie de la guerre juste*, Paris, 1946.

(6) S. Tommaso, *In Eth. Aristotelis*, ed. Pirotta, num. 136.

parimenti, dall'indagine storica. Il diritto positivo tratta la guerra secondo i principi vigenti nel diritto delle genti e secondo i trattati internazionali. L'arte militare si occupa dell'arte di far la guerra. Non sarebbe dannoso confondere i procedimenti delle diverse discipline? Che diremmo del matematico che si servisse dei mezzi di persuasione dei retori o che volesse ricavare dall'arte della retorica quelle esatte dimostrazioni che invece è suo compito esclusivo avanzare? Si cadrebbe certamente nell'assurdo, e ciò « perchè non sarebbe stato rispettato il metodo adeguato alla materia dell'indagine » (7).

A) Il problema della guerra sotto il profilo teologico.

S. Tommaso esamina anzitutto il problema della guerra sotto il profilo teologico. Poiché nella Sacra Teologia tutte le cose sono studiate a fondo alla luce della Rivelazione divina, secondo che si accordino o meno con l'ordine stabilito da Dio, elevando a Lui o da Lui allontanando, anche la trattazione della guerra ne ritrae e l'universalità e la solidità della meditazione teologica.

Al problema della guerra S. Tommaso non dedica, sul piano dommatico, un'attenzione particolare, nè ciò era necessario, dal momento che la guerra è considerata come la conseguenza del castigo e, come tale, è riposta nelle mani di Colui che provvede a tutte le cose e che permette il male particolare affinché sia salvo il bene dell'intero universo, castigando per punire o per preservare dal male della colpa. « Se infatti si abolisse ogni male — afferma al riguardo S. Tommaso — molti beni scomparirebbero dalla terra, così come il leone non esisterebbe senza la strage di tanti animali e l'eroismo dei martiri senza la persecuzione dei tiranni » (8).

Alla guerra, se la si considera nell'ambito dei più vasti disegni della Provvidenza, non sembra siano del tutto disgiunti alcuni risultati positivi diretti o indiretti: le forze fisiche e psichiche dei singoli uomini come delle singole nazioni sono infatti stimolate dallo stato di tensione conseguente all'esistenza della guerra; molti popoli si affratellano nella comune difesa e amichevolmente si associano; si dà l'occasione di dimostrare gli eroismi di cui è capace l'amore per la patria; emergono le figure dei grandi condottieri; gli scambi culturali fra le varie nazioni ne risultano

(7) S. Tommaso, *In Eth. Aristotelis*, Pirota, n. 36.

(8) S. Tommaso, *S. Theol.*, I, q. 22, a. 2 ad 2.

potenziati, ecc. Non v'è tuttavia nessuno che non veda chiaramente quanto siano esigui tali risultati, paragonati agli enormi danni che dalla guerra derivano.

Tali mali furono erroneamente considerati virtù dalla dottrina nazista, la quale aveva teorizzato la guerra come condizione per l'evoluzione normale e per il progresso di ogni stirpe e di ogni popolo. La guerra non si deve in alcun modo considerare come qualcosa di necessario e di inevitabile, voluta assolutamente da Dio: essa non ha in se stessa la sua ragion d'essere, poichè presuppone il peccato originale; nè d'altra parte può essere attribuita al destino o a forze invisibili. La sua ragion d'essere è presa in esame sul piano dommatico là dove si parla dei fini del castigo. Seguendo la scala dei valori, secondo i precetti della fede e della ragione, la guerra deve essere considerata in rapporto al valore della virtù e al godimento di Dio (9).

B) Il problema della guerra sul piano morale.

Ben a ragione si considera il problema della guerra sotto questo aspetto, poichè la guerra fra gli uomini appartiene appunto all'agire umano, in quanto sono gli uomini a deciderla liberamente. Ma dal punto di vista dell'etica la guerra deve essere illuminata dalla virtù della temperanza e più precisamente dal sigillo della giustizia, a cui la guerra deve essere subordinata.

D'altra parte, il porre il problema della guerra dal punto di vista della teologia morale è per noi criterio a ben ragionare intorno ad esso. L'uomo coi suoi atti liberi collabora all'evoluzione delle cose, serve la divina Provvidenza, scrive la storia del mondo, assume quasi l'ufficio di concreateore e di congovernatore del mondo. Quando dunque l'uomo come soggetto della suprema podestà civile si accinge a fare una guerra, deve rivolgere anzitutto la sua attenzione alla considerazione della moralità dei suoi atti, e tanto più in quanto il muover guerra può avere oggi maggiori e più gravi conseguenze di un tempo. Sul piano morale infatti la guerra è vista sotto l'aspetto che viene ad assumere di atto buono o cattivo, lecito o illecito, giusto o ingiusto, a secondo che conduca al fine ultimo o faccia deviare lontano da esso: questa è la visuale del moralista, il quale considera positivamente solo gli atti che si pongano come « movimento razionale delle creature verso Dio ».

(9) S. Tommaso, *III C. Gentes*, c. 141.

a) Da quanto è stato detto fin qui si deduce un principio fondamentale: la guerra può avere valore solo di mezzo e mai di fine, onde deve essere rapportata ad una finalità superiore, per esempio al bene comune, all'autoconservazione della collettività, al mantenimento della pace, alla riparazione della giustizia offesa, all'allontanamento di una ingiusta aggressione, ecc. Se gli scopi della guerra sono contrari a tali obiettivi, essa perde la sua giustificazione e la sua ragion d'essere. Alle dottrine belliciste e a tutti coloro che predicano l'assoluta necessità della guerra, facciamo presente che la guerra, avendo soltanto un valore strumentale, non solo deve essere ordinata a fini superiori e ad essi subordinata, ma deve da quelle stesse superiori finalità trarre e il modo e la misura: infatti è il fine che comanda e dà la misura a quelle cose che tendono al fine, così come la virtù e l'arte riguardanti il fine ultimo sono sovraordinate alle virtù e alle arti che si riferiscono a fini secondari (10).

Se ci domandiamo quale sia in realtà la base ontologica o metafisica che legittimi l'esistenza della guerra, questa appare riposta nella legge e nell'istinto di autoconservazione. Nel mondo della natura osserviamo come ogni cosa cerchi di conservarsi in vita e resista, per quanto può, a chi cerca di distruggerla, sì da esser causa perfino della distruzione di ciò che contro essa insorge. La forza coercitiva è la conseguenza del diritto all'esistenza, e cioè del diritto di resistere a chi insidia la stessa esistenza o conservazione. Negare il diritto coercitivo è la stessa cosa che negare il diritto all'esistenza o alla conservazione (11).

b) La guerra trae la sua giustificazione dal fine. Poichè l'ordine dei mezzi deve corrispondere all'ordine dei fini, il compito di provvedere al fine ultimo di una comunità, appartiene a colui al quale è affidato il bene comune della comunità stessa. Chi sta a capo di una comunità ha l'obbligo di giudicare quali siano i mezzi più adatti per conseguire il bene comune, e deve pertanto suggerire e dare ordini. Tale dovere comporta delle difficoltà. E' necessario quindi che vi sia una virtù capace di illuminare tale attività, e questa virtù è la saggezza politica. La quale rifulge appunto nel governare secondo i dettami dell'economia, in piena ar-

(10) S. Tommaso, *S. Theol.* II-II, q. 23, a. 4 ad 2.

(11) S. Tommaso, *S. Theol.* I-II, q. 87, a. 2; *S. Theol.* II-II, q. 64 a. 5.

monia con i precetti della politica, e si completa, contro le offese dei nemici, con la cosiddetta scienza militare (12).

L'arte del governare o politica deve avere, davanti agli occhi, prima di tutto, il bene comune dello Stato. Rappresenta indubbiamente un grande onore, ma comporta anche una responsabilità adeguata. Per procedere con prudenza è necessario che chi governa abbia presente il ricordo degli avvenimenti passati, che comprenda quelli presenti, che sappia trarre insegnamento dalla esperienza, che sia sagace, che soppesi tutti gli elementi prima di decidere una guerra e prima di iniziarla e circa il modo di condurla, ecc.

Detto ciò sulla guerra da considerare come mezzo e sulla prudenza di governo intesa come virtù morale, possiamo facilmente mostrare agli avversari di S. Tommaso che egli con estrema coerenza non ha propugnato il militarismo o il bellicismo, ma ha espressamente insegnato che, sia ciò che è militare, che ciò che riguarda l'economia, rientrano nell'ambito della prudenza politica, e cioè che una guerra non deve mai essere intrapresa qualora sia contraria all'esistenza della comunità oppure nel caso che possa prevedersi che da essa deriveranno mali maggiori (13).

Dobbiamo però sciogliere qui un'altra obiezione che si muove contro S. Tommaso. Questi, secondo alcuni, avrebbe espresso intorno al problema della guerra una dottrina manchevole, dal momento che egli non esige che, prima di muover guerra, siano tentati tutti i mezzi pacifici e che, solo dopo di aver inutilmente tentato questi ultimi, si debba far ricorso alla guerra come l'unico mezzo per riparare la giustizia. Non può sfuggire a nessuno — a nostro avviso — che tale obiezione manca di ogni fondamento. La giustificazione della guerra si desume dal fine, ma una volta ottenuto il fine non c'è più ragione per adoperare il mezzo, perchè il moto o l'azione cessa con il raggiungimento del fine. La guerra noi abbiamo detto che è un male, e perciò non bisogna ricorrere ad essa, se non dopo che siano riusciti inutili tutti i mezzi pacifici. Né è lecito ad alcuno difendersi, se non con la moderazione di una tutela priva di colpe; nè è lecito vendicarsi o punire qualora la punizione abbia in sè carattere di crudeltà o di ferocia; nè è lecito

(12) S. Tommaso, *S. Theol.* II-II, q. 64, a. 7.

(13) S. Tommaso chiama espressamente nobilissime le arti, « scilicet militarem et oeconomicam et rhetoricam, quibus omnibus utitur politica ad suum finem, id est ad bonum commune civitatis », riguardanti lo Stato. Cfr. *In Ethic. Aristotelis*, n. 28.

punire qualora si finisca per nuocere ad altre persone oltre ai colpevoli, ma allora piuttosto « si risparmi la moltitudine e si abbandonino la severità » (14).

Parimente si dilettono alcuni a descrivere S. Tommaso come fautore della severità in guerra, e a desumere dalla sua dottrina il modo di agire contro i peccatori. Si scandalizzano alle parole con le quali egli stima il pubblico peccatore peggiore di un falsificatore di moneta, e, considerando che egli ammette che i falsari debbano essere puniti con la pena capitale, arrivano alla conclusione che egli non può non ammettere concretamente ed a maggior ragione che anche gli eretici debbano esser puniti con la morte. Contro questa obiezione sia sufficiente notare poche cose. Si abbia bene in mente che altro è trattare un problema all'interno di uno Stato, altro nelle relazioni con l'estero, e la guerra riguarda appunto i rapporti con l'estero. Anche oggi molti Stati osservano un modo di agire più rigido negli affari interni, per procedere invece con maggior cautela verso gli altri Stati. Ma neanche all'interno S. Tommaso insegna di procedere radicalmente, se non contro coloro che con le loro azioni « siano causa di grave rovina per gli altri » (15), o contro coloro che col loro modo di agire si debbano ritenere « pro subversivis » (16), coloro cioè che anche oggi sono chiamati « elementi sovversivi ». Ma anche quando le circostanze sembrano esigere una pena molto severa contro i facinorosi, bisogna guardare sempre al bene della collettività, che può richiedere l'astensione da mezzi coercitivi, quando si tratti, ad esempio, di scandali, di secessioni, di sommosse, ecc. (17). In alcun caso perciò la ritorsione e la punizione possono esser chiamate virtuose, se non conservano — secondo gli insegnamenti della dottrina di S. Tommaso —, in tutte le circostanze, la dovuta misura nell'infliggere il castigo.

c) E' noto che S. Tommaso ha considerato la guerra sotto l'aspetto morale anche là dove parla espressamente di essa. Egli tratta la guerra dove discute dei vizi opposti alla carità e più

(14) S. Tommaso, *S. Theol.* II-II, q. 108, a. 1 ad 5, sulla punizione collettiva.

(15) « Poenae praesentis vitae sunt magis medicinales; et ideo illis solis peccatis poena mortis infligitur, quae in gravem perniciem aliorum cedunt » (*S. Theol.* II-II, q. 108, a. 3 ad 2).

(16) S. Tommaso, *S. Theol.* II-II, q. 11, a. 3 ad 1.

(17) Per la stessa ragione S. Tommaso insegna che bisogna tollerare i riti degli infedeli, pur essendo essi falsi e inutili (*S. Theol.* II-II, q. 10, a. 11), e di lasciar stare il loglio se non può essere estirpato senza rovinare il grano (*Ibid.* q. 10, a. 8, arg. 1; q. 11, a. 3 ad 3).

precisamente dove parla dei frutti della carità e della pace. Questo passo concesso alla trattazione della guerra ci insegna molte cose.

In nessun altro luogo S. Tommaso poteva sconfinare con passo più spedito verso una concezione pacifista come in questo in cui tratta della pace. Definisce infatti la pace come il fine a cui tutti devono tendere. Ma, giustamente, pone una distinzione fra la pace vera e quella falsa, fra la giusta e la ingiusta. Il Signore venne in terra a portare una pace vera e giusta e a dichiarar guerra alla pace iniqua. Ha vietata perciò Egli la guerra ingiusta, che porta ad una pace ingiusta, ma non la guerra giusta che porti ad una pace giusta: pertanto anche coloro che fanno ricorso alle armi, ma per un motivo giusto, servono la causa della pace. Lo insegnamento che da ciò noi possiamo trarre è quindi di non appellarci alla carità ed alla pace, qualora venga lesa la giustizia, poichè la giustizia è la prima virtù dell'ordine sociale. In conclusione, la suprema virtù della carità deve essere intesa così: che l'uomo sia sempre pronto a non resistere e a non difendersi qualora sia necessario non resistere e non difendersi, ma questo diventa precisamente necessario « qualche volta per il bene comune o anche per il bene di coloro contro i quali si combatte » (18).

S. Tommaso non parla della guerra nel trattato sulla giustizia, per non cadere nel formalismo giuridico, e perchè qualcuno non pensi che sia sufficiente la giustizia per porre rimedio a tutti i mali sociali. La carità è più efficace perchè può sanare le fratture della vita sociale, supplire alle manchevolezze in modo che la vita sociale possa essere non solo ordinata ma anche felice. Ammessa ad ogni modo l'esistenza in qualche caso di una lesione nella giustizia, posta dunque una ragione sufficiente per giustificare il ricorso alla guerra, rimane ancora, per l'amore della pace, un posto alla carità onde poter sciogliere le controversie, poichè la carità è la suprema fra tutte le virtù.

d) Infine l'aspetto morale presso S. Tommaso della questione riguardante la guerra scaturisce dal fatto che egli stima che a giudicare se una guerra sia giusta o meno debbano esser chiamate le persone virtuose, cioè quelle dotate soprattutto di buoni costumi, senza badare di per sè al loro grado di sapienza.

(18) S. Tommaso, *S. Theol.* II-II, q. 40, a. 1 ad 2 e ad 3.

La virtù è infatti la misura secondo la quale si deve giudicare ogni attività dell'uomo, poichè solo il giusto e il virtuoso giudicano giustamente e virtuosamente. Il giudizio sulla guerra in S. Tommaso viene appunto riferito alla necessità di distinguere, in ogni caso, se una guerra sia buona o cattiva, lecita o illecita. Insistendo sugli aspetti essenzialmente etici, si ottiene il giudizio non solo secondo la razionalità, ma anche secondo la moralità, onde dato che « il fine di ciascuno è tale quale egli è », questo giudizio deve esser regolato soprattutto dalla virtù.

Spieghiamo ciò con un esempio tratto da S. Tommaso stesso. Nella questione circa il modo di agire del vincitore, per quel che riguarda i beni materiali del vinto, esistono nel diritto positivo internazionale molte disposizioni, in conformità delle quali i giuristi devono esprimere il loro giudizio, tenendo naturalmente conto delle disposizioni in vigore, di quelle cioè che non siano andate incontro, col passare del tempo, a sostanziali mutamenti. S. Tommaso risolve il problema da moralista, col riferirsi alla virtù della giustizia: coloro che combattendo ingiustamente si impadroniscono dei beni dei vinti commettono una rapina, mentre coloro che legittimamente hanno fatto ricorso alle armi possono prelevare dai beni del vinto quel tanto che è necessario perchè sia riparata l'ingiustizia da essi patita (19).

C) *Necessità di distinzione dell'aspetto morale da quello giuridico positivo.*

Molti, anzi tutti gli avversari di S. Tommaso sbagliano, poichè in una questione morale giudicano secondo principi che sono al di fuori della considerazione che è propria della teologia morale.

La guerra sotto l'aspetto giuridico veniva già presa in considerazione dagli antichi. E' noto il detto di Cicerone: « I duelli giusti si facciano giustamente », in cui sono considerati giusti i duelli debitamente rivestiti da certe condizioni. Nell'« Hasta ferata » secondo « il diritto dei feciali » il formalismo giuridico è decisamente posto al di sopra del diritto naturale. Lo stesso spirito pagano rivive oggi nell'esaltazione del diritto positivo, come

(19) Per tale giudizio vedi *S. Theol.* I, q. 1, a. 6 ad 3, e più estesamente *In Eth. Aristotelis*, n. 1803, 2062. Con quanta prudenza S. Tommaso consideri il diritto di preda, lecito se commisurato al danno ricevuto, sia chiaro anche da ciò che egli dice quando afferma che anche coloro che giustamente combattono possono, nel far bottino, peccare « per cupiditatem ex prava intentione, si scilicet non propter iustitiam, sed propter praedam principaliter pugnent » (*S. Theol.* II-II, q. 66, a. 8 ad 1). Dovunque e sempre è preso cioè in esame l'aspetto morale.

se le leggi fatte dagli uomini e i patti da essi stipulati non dovessero sottostare alle superiori norme della legge morale.

E' certo che S. Tommaso era a conoscenza dei vari «diritti e trattati di guerra», come li definisce nel testo della *Somma* (II-II, q. 40, a. 3). Si riferisce pertanto al diritto di guerra internazionale, che deve essere osservato, ma le decisioni intorno al quale devono esser prese dagli esperti di diritto, poichè tali diritti e trattati vengono molto spesso mutati col passar del tempo. Ne consegue che le condizioni, riguardanti la guerra, stabilite dal diritto positivo internazionale, come, ad esempio, la formulazione dell'avvertimento ultimo o ultimatum, ed altre cose del genere, spettano alla determinazione del diritto positivo e non devono quindi essere ricercate di per sè in una trattazione di carattere morale.

Appare dunque puerile l'obiezione mossa a S. Tommaso da questo punto di vista, per il fatto cioè che egli taccia completamente intorno all'avvenimento ultimo, o ultimatum, che è, dicono, la condizione essenziale perchè la guerra possa essere considerata legittimamente intrapresa. S. Tommaso, infatti, tratta della guerra da moralista, come abbiamo già detto. Ora non conduce, da un punto di vista morale, una guerra giusta chi la dichiara dopo aver presentato l'ultimatum prescritto, ma solo colui il cui diritto è stato leso e non gli sia stata data soddisfazione in nessun altro modo. Chi fa scoppiare un conflitto, in seguito ad una violazione del diritto da lui perpetrata, è il vero responsabile sia che l'abbia dichiarato per primo oppure no. Essendo stato violato il diritto, comincia già a rovinare in qualche modo la compagine sociale. L'intimazione formale dà l'impronta della legittimità davanti alla legge positiva, e chi la trascura si espone alle sanzioni previste dal diritto positivo internazionale: ma il diritto naturale, con le sue leggi conformi alla morale naturale, si pone al di sopra delle contingenze politiche ed degli ordinamenti del diritto positivo. Del resto, la questione sull'intimazione della guerra riguarda più propriamente la guerra vendicativa o punitiva, poichè è in tale evenienza che deve esser data al nemico l'occasione di riparare l'offesa prima di scendere all'uso delle armi. In altri termini, la dottrina di S. Tommaso sulla guerra giusta, essendo fondata nella legge morale, non ha perduto alcun valore, poichè il diritto positivo non dà ne toglie la forza al diritto naturale.

2. LE CONDIZIONI PERCHÈ UNA GUERRA POSSA ESSER DEFINITA GIUSTA.

Le condizioni perchè una guerra possa esser considerata giusta sono quelle classiche, indicate da S. Agostino, e da lui a sua volta desunte da trattazioni di carattere morale, condizioni aventi ancora oggi un marchio di attualità. Francesco de Vitoria, Suarez ed altri svolgono interamente la dottrina intorno a tali condizioni: ma esse mantengono veramente inalterato anche oggi il loro valore? Non sarebbe forse più giusto considerare che l'ordine sociale e internazionale è talmente mutato, da rendere necessaria la sostituzione di tali condizioni con altre più aggiornate?

Dalle considerazioni stesse intorno a tali condizioni S. Tommaso ci insegna a prendere in esame la questione della guerra solamente sotto l'aspetto morale, poichè tali condizioni sono sempre le stesse, da ricercarsi per qualunque azione umana dalla quale si preveda possa derivare doppio effetto, buono o cattivo. Ora dichiarare la guerra appartiene appunto a tali azioni umane, il che mette in chiaro il carattere morale di tutta la questione.

La prima condizione. Per intraprendere una guerra giusta è necessaria anzitutto l'autorità del supremo potere civile, dal momento che dare disposizioni sul bene comune di tutti spetta a colui al quale spetta la salvaguardia del bene di tutti. Come i poteri inferiori estendono la loro competenza su fini e necessità inferiori, così il potere supremo, sia che risieda in un solo uomo o in un'assemblea, deve essere il solo a dare disposizioni per il supremo bene di tutta la comunità, poichè il grado di chi agisce deve corrispondere al grado dei fini per i quali si agisce. Osservare questa condizione, per ciò che concerne la guerra, è della massima importanza, poichè nella guerra, specialmente oggi, a causa dei mezzi impiegati, aventi una così grande potenza distruttiva, tutti i valori, sia culturali che economici e morali, sono esposti al rischio della lotta.

E' pertanto di grande importanza stabilire che cosa si intenda col nome di potere supremo. Nel Medioevo ogni Stato decideva della propria sorte in assoluta autonomia. Ai nostri giorni è stato stabilito invece un foro internazionale, denominato, dopo la prima guerra mondiale, « Società delle Nazioni », e, dopo la seconda, « Organizzazione delle Nazioni Unite » o più brevemente ONU. Per S. Tommaso il potere supremo è quello al di sopra del quale non v'è nessun'altra autorità, per cui non può da solo intra-

prendere una guerra quel potere che può far sì che il suo diritto venga rispettato ricorrendo ad un potere superiore.

Oggi tutti gli Stati, pur volendo godere in pieno della loro autonomia, si sono andati avvicinando sempre più fra di loro, a causa dei mezzi moderni di comunicazione e per l'interferenza reciproca dei vari interessi. Essi si sono uniti perciò in una organizzazione mondiale, nell'intento di tener lontana il più possibile la guerra dall'umanità e di creare le condizioni per una pace duratura. Il potere supremo risiede pertanto nei singoli Stati o in questo Consesso internazionale?

Gli avversari della dottrina di S. Tommaso, o meglio coloro che non l'hanno rettamente intesa, partendo dalla premessa che il potere supremo, per quel che riguarda la guerra, risiede nell'Organizzazione delle Nazioni Unite, ne deducono che S. Tommaso non poteva formulare una solida dottrina intorno al problema della guerra, per il fatto che ai suoi tempi non esisteva tale organismo internazionale. Obiezione questa che essi reputano sia perentoria e insolubile.

A noi però ciò non sembra affatto. Il pensiero di S. Tommaso, per poter noi seguire un'idea universalmente valida, era guidato dalla considerazione di tutta l'umanità come di un solo Stato di uomini sotto il governo di Dio (20). Ai suoi tempi tuttavia l'autonomia degli Stati non era contenuta nei limiti in cui oggi è circoscritta, poichè oggi, dal momento che esiste l'ONU, gli Stati, per lo meno quelli che formano tale organismo, sono tenuti a sottostare alle disposizioni che esso impartisce ogni qualvolta si profili il pericolo della guerra. L'esistenza di tale organismo internazionale non toglie però minimamente il diritto, ad ogni Stato che vi partecipa, di decidere sulla propria sorte. Infatti il diritto positivo non può violare il diritto naturale, e il diritto naturale risiede in ogni singolo Stato, ed a ogni singolo Stato consente di difendersi dai nemici, anche con la guerra, al fine di ristabilire la giustizia offesa. « La natura — dice S. Tommaso — ha due scopi essenziali: il primo è di far sì che ogni cosa possa conservarsi da sola nel suo essere; il secondo consiste nell'opporvi agli assalti e tentativi di rovina provenienti dall'esterno » (21). San Tommaso adduce in proposito l'esempio che viene dagli animali

(20) S. Tommaso, *S. Theol.* I-II, q. 100, a. 5.

(21) S. Tommaso, *S. Theol.* II-II, q. 50, a. 4.

ai quali non solo la natura ha dato gli istinti necessari, relativi alle cose indispensabili alla vita, ma anche i mezzi per resistere e per combattere.

Del resto, non tutti gli Stati sono membri delle Nazioni Unite, nè tale organismo è perfetto, ma piuttosto si deve dire che in verità è manchevole sotto parecchi riguardi (22).

La prima condizione perchè la guerra sia giusta non solo permane interamente valida, ma bisogna altresì dire che S. Tommaso, con la definizione del potere supremo come suprema autorità, ha aperto la via ad applicazioni molto importanti nell'odierna legislazione internazionale: il diritto di difendere e di esigere la dovuta riparazione per l'offesa subita sussiste in ogni Stato, ma, per avvalersi di questo diritto, si deve attendere, per il bene della umanità e dello stesso Stato, che prima intervenga, con la sua superiore autorità, il verdetto del Foro internazionale.

La seconda condizione. Vi deve essere un movente giusto e proporzionatamente grave in relazione ai mali che dalla guerra fatalmente deriveranno: la violazione della giustizia deve assumere aspetti di particolare gravità ed, inoltre, chi ha agito contro la giustizia, deve essersi rifiutato di porre riparo o spontaneamente o dietro richiesta dello Stato che ha subito l'offesa.

Chi dunque potrà giudicare se una causa è veramente giusta, quando ognuno è facilmente portato a difendere se stesso, e si batte per far prevalere il suo interesse? Dicono pertanto gli avversari di S. Tommaso che egli ha ridotto il giudizio intorno alla giustizia o all'ingiustizia di una causa al giudizio di ogni singolo Stato, cadendo conseguentemente in contraddizione con il principio secondo il quale nessuno può rettamente giudicare se stesso. Oggi poi, appartenendo tale giudizio all'organismo internazionale, appositamente costituito, il criterio addotto da S. Tommaso dovrebbe essere, si dice, se non ripudiato del tutto, per lo meno radicalmente mutato.

Acattolici e cattolici si trovano qui riuniti sulla stessa barricata. Gli acattolici affermano che il criterio di S. Tommaso è essenzialmente errato, poichè il diritto positivo deve prevalere

(22) « Siccome non si è ancora riusciti ad avere un'istanza superiore a tutti gli Stati del mondo, con un'autorità alla quale tutti si sottomettano e con una forza fisica talmente superiore a quella dei singoli Stati da costringerli facilmente ad osservare ciò che essa dichiara giusto, questo diritto di coercibilità non può essere esercitato se non direttamente dagli Stati stessi, per sostenere i propri diritti contro i violatori ». *Dizionario di Teologia Morale*, Roma, 1957, p. 650.

sul diritto naturale, per cui essi danno la priorità al diritto positivo internazionale, senza tener conto del diritto naturale di ciascuno Stato. La medesima cosa è affermata dai cattolici, circa l'erroneità del criterio proposto dall'Aquinate, dal momento che gli Stati devono lasciare oggi il giudizio sulla giustizia di un atto di carattere internazionale interamente al Foro internazionale.

C'è da meravigliarsi che i cattolici non si accorgano che il movente atto a legittimare una guerra deve essere considerevole e proporzionato alla sciagura rappresentata dalla guerra, e ciò, sia che essa debba esser considerato tale dall'autorità di un singolo Stato, sia da quella dell'organizzazione internazionale degli Stati, poichè così esige la legge naturale. D'altra parte, il Foro internazionale dovrebbe giudicare se una causa è giusta, sotto l'aspetto morale, alla luce di un codice morale, dal momento che bisogna riconoscere che sul piano morale esiste una prudente e virtuosa misura del giusto, di per sè non realizzabile dal diritto. I cattolici quindi urtano palesemente in una concezione positivista e di formalismo giuridico, concedendo anch'essi il primo posto a criteri di giudizio di ordine giuridico e posponendo i criteri dell'ordinamento morale naturale. E' evidente, poi, che anche oggi gli Stati che non fanno parte dell'organismo internazionale si basano e possono legittimamente basarsi interamente sul proprio giudizio. Perchè dunque dichiarare non valido il criterio proposto da S. Tommaso, e cioè che deve necessariamente esistere una causa giusta e proporzionatamente grave, ogni qualvolta si deve compiere un atto dal quale può derivare un effetto buono o un effetto cattivo, e tanto più nel caso in cui si preveda che da quell'atto deriverà un male? Perchè dichiarare « essenzialmente difettoso » quel criterio quando perchè una causa sia considerata giusta deve esser seguito proprio quel criterio, sia che esso sia seguito da un singolo Stato o da un organismo internazionale? Se i singoli Stati, per il bene proprio e di quello dell'umanità tutta, affidano ogni decisione, per quel che riguarda l'uso del diritto che essi hanno di far guerra, al Foro internazionale, essi non rinunciano tuttavia a quel diritto poichè, godendo di un'esistenza autonoma, godono dell'autonomia anche nel giudicare, sebbene l'uso di quel diritto sia limitato dall'aver essi accettato il superiore arbitrato dell'organismo internazionale.

E' possibile però oggi, considerata la forza distruttiva che si scatena nella guerra moderna, trovare un movente tale da giusti-

ficare veramente la guerra? O invece proprio per questo motivo bisogna dire che oggi una guerra è essenzialmente ingiusta? E dire altresì che il criterio seguito da S. Tommaso — la condizione cioè da lui posta — sia ormai da giudicare superato?

Dobbiamo essere d'accordo su una cosa: che nel giudicare non bisogna seguire il sentimento, ma la ragione, la fede e la tradizione dei secoli, nel cui ambito la guerra non è stata definita essenzialmente come qualcosa di male

Si può parlare della maggiore o minore forza distruttiva della guerra, ma l'essenza e l'immutabilità della legge naturale rimane la stessa. Concesso che la guerra causi enormi conseguenze, non la si può tuttavia dichiarare per natura e sempre illecita, perchè le conseguenze suppongono la cosa già costituita in sè. Tali conseguenze hanno piuttosto il carattere penale, il carattere di castigo, e noi chiediamo anzitutto se la guerra sia lecita dal punto di vista morale, essendo dinanzi agli occhi il fenomeno della guerra in sè, prescindendo dalle sue conseguenze. D'altra parte, la consapevolezza delle tante rovine, che sono l'inevitabile retaggio della guerra moderna, fa sì che l'uso del diritto di difendersi o di punire un'offesa debba esser circoscritto entro nuovi limiti e che la prudenza dei governanti debba essere infinitamente maggiore: ma il più facile o il più difficile uso di un diritto non può negare un diritto che proviene dalla natura e che in essa è stato posto dall'Autore della natura stessa. A guisa di principio possiamo dire: « Ciò che è fatto dall'arte e dalla ragione deve essere conforme a ciò che è secondo natura » (23). Anche se si concepisce e si ammette un organismo internazionale perfetto, cionondimeno rimane allo Stato autonomo il diritto naturale di decidere sulla propria sorte.

Sul piano obiettivo, stando al giudizio delle persone rette e prudenti ed alla sensibilità dei popoli, una causa giusta può essere ritenuta da tutti, per esempio, un'invasione ingiusta, il recupero di un ingente credito, la grave violazione dell'autonomia dello Stato, mentre nessuna probabilità di essere ritenuta una giusta causa avrebbe il desiderio di convertire gli infedeli alla fede, o di estendere il proprio territorio, o di imporre ad altri popoli la propria cultura superiore e la propria più evoluta civiltà. Nel giudicare il caso particolare non è facile tuttavia riconoscere

(23) S. Tommaso, *S. Theol.*, II-II, q. 50, a. 4.

se una causa sia giusta o meno, come non è facile ponderare tutte le circostanze. E' superfluo dire in quale grave difficoltà venga a trovarsi, nel giudicare il caso singolo, la prudenza di chi governa. Pertanto solo per una ragione estremamente grave può essere lecito oggi ricorrere alla guerra: sono ancora presenti alla nostra memoria le centinaia di migliaia di uccisi, di dispersi, di orfani, le tante città distrutte.

E' ovvio che bisogna tener presente la differenza esistente nel giudicare se una causa sia giusta qualora si tratti di una guerra difensiva o invece di una guerra tendente ad ottenere la riparazione di un'offesa, di una guerra cioè punitiva. La difesa è infatti una causa giusta, che spinge ad agire con moderazione, come deve avvenire perchè possa aversi una tutela priva di colpe, mentre una causa perchè sia giudicata giusta, quando si deve muover una guerra punitiva, deve essere ponderata con la massima precauzione dalla prudenza dei governi, poichè « la virtù nell'infliggere un castigo consiste in questo: che l'uomo, in qualsiasi circostanza, conservi la debita misura » (24). Secondo San Tommaso bisogna pertanto badar sempre e in primo luogo, non al criterio proprio del diritto positivo, ma a quello morale.

La terza condizione. La terza condizione, perchè una guerra possa esser considerata giusta, consiste nell'esser mossi da una intenzione onesta: di voler conservare, ad esempio, la giustizia, di ottenere una pace giusta, oppure di promuovere un bene essenziale ed evitare un male grave. Questa condizione è pertanto violata quando si è spinti dall'odio, dallo spirito di vendetta, dalla cupidigia, dalla vanagloria, dal desiderio di dominare, ecc.

Inutilmente cercheremmo tale condizione nei codici di diritto positivo e molto meno nelle convenzioni internazionali riguardanti la guerra. Essa non può mancare invece in una trattazione morale, poichè è proprio l'intenzione, qualora si riferisca all'essenza stessa di un atto, a dare ad esso una specificazione essenziale e primaria. Ne consegue che un'intenzione disonesta rende illecita una guerra, anche nel caso che siano state osservate le altre due condizioni.

La morale cristiana non solo vuol porre ordine negli atti esteriori, ma principalmente in quelli interiori. Se la terza condizione, posta da S. Tommaso, la si osservasse sempre con animo

(24) S. Tommaso, *S. Theol.* II-II, q. 108, a. 2 ad 3.

sincero, senza dubbio si intraprenderebbe più raramente una guerra: poichè l'intenzione interna sottostà al giudizio della coscienza e quindi a Dio. Gli uomini infatti non sono così virtuosi, non sono spinti sempre da fini onesti, sì da poter decidere intorno alla guerra. L'intenzione retta e santa è quell'arbitro che deve dire l'ultima parola. Mancando la quale, è meglio, sul piano morale, sopportare la rovina dei beni esterni che macchiare la propria anima con una guerra ingiusta.

Questa terza condizione sia di monito agli avversari di San Tommaso, perchè comprendano che egli ha parlato della guerra solo sotto l'aspetto morale. Dal momento che, dunque, S. Tommaso ha parlato della guerra solo sotto l'aspetto morale, muovere obiezioni sul piano del diritto positivo o sul piano storico non è la stessa cosa che cantare fuori del coro o combattere contro un nemico immaginario? Quelli poi che dipingono S. Tommaso come fatuttore della guerra, hanno forse posto una condizione così difficile, perchè la guerra possa esser considerata giusta, esigendo anch'essi l'esistenza, nell'interiorità della coscienza, di un'intenzione retta ed onesta? La verità è che solo e soltanto parlando di San Tommaso si può dire che alla guerra è stata dichiarata guerra.

3. LE VARIE SPECIE DI GUERRA.

La guerra consiste in uno scontro armato fra due o più popoli. D'altra parte, per scontro o conflitto non s'intende soltanto l'atto della guerra, ma anche uno stato di tensione continua, in cui non si faccia ancora ricorso alle armi.

Varie possono essere le cause del conflitto, per cui possiamo dire che esistono diverse specie di guerra. S. Tommaso non ne parla espressamente in quanto considera la lesione del diritto come unica causa di guerra: tuttavia nel porre la prima condizione perchè una guerra possa essere considerata giusta, egli parla di *difesa* dello Stato contro i nemici esterni; nell'esposizione poi della seconda condizione parla del ricorso alle armi in seguito ad una colpa commessa da un altro Stato, e perciò di *punizione*.

A) *Che cosa si deve intendere per guerra aggressiva?*

Dopo la prima guerra mondiale, vari uomini politici e sociologi si lamentarono per l'assenza di una definizione ufficiale dei termini « aggressione » e « difesa giusta ». Il patto Briand - Kellog descrisse in seguito l'aggressione come qualcosa di estraneo ad

ogni diritto e ad ogni legge, ma lasciò libero ogni Stato di decidere che cosa dovesse intendersi per aggressione e che cosa per giusta difesa. Nè fino ad oggi è stato raggiunto un accordo su tale argomento.

Il Suarez definisce guerra aggressiva quella che intende restituire un'ingiustizia patita: «La guerra aggressiva di per sè — egli dice — è un male, ma può essere onesta e necessaria» (25). Tale modo di esprimersi non è molto opportuno, poichè può dare adito ad equivoci, in quanto il diritto di riparare la giustizia offesa viene fatto rientrare in realtà nell'ambito della guerra punitiva o vendicativa.

Coloro che cercano pertanto la definizione di guerra aggressiva — che alcuni chiamano offensiva, mentre altri questo nome preferiscono riservarlo alla guerra vendicativa — è necessario che prima di tutto stabiliscano l'aspetto sotto il quale desiderano ottenere tale definizione. Infatti i giuristi procedono con un metodo e i moralisti con un altro. Se dovessimo dar credito ai giuristi, dovremmo stimare aggressore chi per primo faccia uso delle armi. Ma il moralista non può essere pago di tale definizione. L'aspetto morale, andando al di là delle apparenze, fa astrazione del «prima» e del «dopo»: la retta causa, la bontà o la malizia di un atto non vengono definite dai moralisti col criterio del tempo. Può darsi infatti il caso che colui che prende per primo le armi in realtà si difenda soltanto, mentre chi le impugna per secondo abbia agito in realtà come il vero aggressore. Coloro che seguono dunque un criterio meramente cronologico nel ricercare la definizione di aggressione, si pongono essenzialmente su di un piano giuridico, invece che morale.

Sul piano morale, guerra aggressiva non è altro che ingiustizia, azione violenta, mossa dal colpevole contro l'innocente, dall'ingiusto che reca danno al giusto, dal violatore dell'altrui diritto (26). Tale aggressione deve essere definitiva malvagia, ingiusta e perciò illecita, e il responsabile di essa cade in gravissima colpa.

Merita pertanto il nome di aggressore quello Stato che commetta un'ingiusta violenza o sia in procinto di commetterla, perchè una cosa che sta per avere inizio si può dire che sia già in atto.

Da ciò può dedursi che ciascuno ha il potere di sterminare

(25) Suarez, *De bello*, I, num. 5.

(26) Pio XII, *Allocuzione* del 24 dicembre 1948, AAS 1949, pag. 5 e seg.

l'ingiusto aggressore o di resistere a lui attivamente, se non altro quando l'aggressione è in atto. Non è lecito tuttavia ai privati usare di questo diritto, potendo esso apportare, invece del bene collettivo, un male maggiore: esso è di pertinenza esclusiva della suprema autorità pubblica. Del resto oggi non si dà il caso che i pubblici poteri possano restare inattivi nei confronti di un aggressore.

B) *Aspetti e fini della guerra difensiva.*

La guerra difensiva è resistenza, anche armata, ad una aggressione ingiusta mossa da un ingiusto aggressore.

Oggi alcuni, ma sono in pochi, ritengono illecita anche questa guerra, se non altro, qualora non sia fatta sotto l'egida di un organismo internazionale. Con questa opinione contrasta tuttavia la dottrina comunemente accettata, e non solo la dottrina, perchè anche la prassi ci mostra che ogni Stato, qualora sia aggredito, non può fare a meno di reagire, ed ipso facto reagisce, provvedendo alla sua difesa. Nella seconda guerra mondiale abbiamo avuto l'esempio di piccole nazioni, risolte nel difendersi con ogni mezzo pur di conservare il supremo bene della libertà.

I benpensanti non possono mettere in dubbio il fatto che sia lecito respingere la forza con la forza. La natura stessa ha dato infatti ad ogni essere e ad ogni comunità perfetta i mezzi affinché « ogni cosa si mantenga in se stessa »: ecco il principio dell'autonomia e dell'indipendenza di ogni Stato. La natura stessa inoltre ha dato ad ogni essere e ad ogni comunità perfetta i mezzi « per resistere agli attacchi esterni, causa della loro rovina »: ecco il diritto di difendere se stessi, anche con la forza, dall'ingiusta aggressione dei nemici (27).

Difendersi con la forza non solo è un diritto, ma talvolta anche un dovere. Un privato non ha l'obbligo di difendersi fino alla soppressione dell'aggressore, ma il potere pubblico, per il bene della comunità « o anche di coloro contro i quali si dovrà lottare » hanno tale dovere, qualora per la salvaguardia del bene comune non ritenga più opportuno differire — decisione questa che è demandata alla prudenza di chi governa — a tempi più propizi l'opposizione all'aggressione stessa.

(27) S. Tommaso, *S. Theol.* II, II, q. 50, a. 4. Anche il Patto detto di Briand-Kellog del 1928 ha definito lecita la guerra difensiva. Parimente l'ONU ammette oggi come lecita tale guerra, qualora sia però il Consiglio di Sicurezza a stabilire i mezzi atti a conservare l'ordine e la sicurezza internazionale.

Oggi anche la guerra difensiva pone molti problemi: quand'è che si possa legittimamente ritenere di poter iniziare l'autodifesa armata, se sia lecito usare mezzi che abbiamo, come ad esempio la bomba atomica, un'enorme potenza distruttiva, ecc. Sul piano morale, come anche da un punto di vista pratico, la risposta a tali quesiti non è però difficile: basta applicare i principi della legittima difesa. Se si viene a sapere che il nemico ha già deciso l'aggressione e quindi l'ha già virtualmente iniziata, si può dare inizio alla propria difesa senza perplessità alcuna. Ma prevenire il nemico senza prove o senza la certezza assoluta della sua iniqua intenzione, e aggredirlo, non significherebbe più difendersi ma agire secondo ingiustizia. Esauritasi l'aggressione, il problema della prosecuzione della guerra rientra invece nell'ambito della guerra vendicativa.

Per quel che riguarda l'uso di mezzi eccessivamente distruttivi, i principi del diritto naturale sono parimenti evidenti. Per chiunque infatti «è naturale conservarsi in vita quanto gli sia possibile». Tuttavia non debbono mai essere adoperati mezzi non proporzionati al fine, per cui «se qualcuno per difendere la propria vita usa una violenza maggiore di quel che sia necessario, farà cosa illecita». Lo stesso si deve dire per la difesa di uno Stato. Se dunque si è assolutamente certi che il nemico stia per cominciare ad usare mezzi di estrema potenza distruttiva, è lecito adoperare per la propria difesa mezzi analoghi, perchè «l'uomo è tenuto a provvedere più alla propria vita che a quella altrui» (28). Che cosa poi convenga fare nel caso particolare, ciò si lascia decidere, non alla dottrina, ma alla prudenza, la quale con la sua capacità d'inventiva e con il suo senso di responsabilità, è la virtù che veramente può esser considerata la sapienza della vita.

La dottrina di S. Tommaso afferma pertanto che lo Stato che subisce un'aggressione ha il diritto di provvedere alla sua difesa, con la sola limitazione che per il raggiungimento di tal fine esso deve servirsi di mezzi proporzionati a quelli adoperati dall'aggressore. Qualora lo Stato abbia deciso di uccidere gli aggressori allora sarà lecito uccidere ognuno di essi, in considerazione del superiore bene pubblico, «come avviene per il soldato che combatte contro i nemici e per l'esecutore degli ordini del giudice che lotta contro i ladri: sebbene anche costoro possano peccare

(28) S. Tommaso, *S. Theol.* II-II, q. 64, a. 7; Pio XII *Allocuzione* del 30-IX-1954.

nel caso che siano mossi da un sentimento di vendetta personale » (29).

La difesa cioè deve consistere soltanto nell'allontanamento del danno o dell'offesa che l'aggressore tenta di arrecare.

C) *Guerra di ritorsione, punitiva, e di riparazione.*

Se il nemico ha ormai già compiuto l'aggressione e ha già arrecato l'offesa, si può approntare una guerra al fine di vendicare o di compensare l'ingiuria patita. Con una guerra difensiva si respinge un'aggressione in atto, mentre con una guerra di ritorsione si vendica un'ingiuria già subita.

All'inclinazione naturale che ci induce a difenderci contro una minaccia affinché essa non sia attuata, si accompagna l'inclinazione a vendicare le ingiurie già subite « non coll'intenzione di nuocere, ma l'intenzione di rimuovere la causa nociva » (30).

Chi arrecasse comunque un danno al prossimo, come tale, agirebbe illecitamente, in contrasto con gli obblighi della carità. L'intenzione di chi vendica un'ingiuria deve pertanto essere buona, diretta cioè all'emendazione di chi ha arrecato l'ingiuria, nell'intento di costringerlo, per il futuro, a rispettare la pace altrui. Infatti, quantunque possa essere conveniente tollerare con pazienza, se è necessario, l'offesa subita, tuttavia non è lecito sopportare passivamente le ingiurie contro il prossimo, che secondo i principi della carità, noi dobbiamo considerare come noi stessi, oppure contro coloro che a noi sono uniti, poichè ciò si risolverebbe in una offesa a Dio e ai nostri simili (31).

Chi ha arrecato un'offesa è tenuto a fare in modo che sia come se essa non fosse mai stata fatta, o comunque a riparare; chi ha commesso una colpa contro un altro merita di essere posto sotto accusa (32).

L'esistenza del Foro internazionale non toglie al singolo Stato il diritto di vendicare il torto subito, poichè tale diritto proviene dalla legge di natura, al pari di quello che legittima la guerra difensiva: ciò che abbiamo detto dianzi, circa quest'ultima, vale pertanto anche in questo caso. Senza dubbio oggi è più difficile che vi siano dei motivi per fare una guerra di vendetta piuttosto che difensiva, poichè il dover ricorrere alla ritorsione presuppone

(29) S. Tommaso, *S. Theol.* II-II q. 64, a. 7.

(30) S. Tommaso, *S. Theol.* II-II, q. 108, a. 2.

(31) S. Tommaso, *S. Theol.* II-II, q. 108, a. 1 in corp. e ad 4.

(32) S. Tommaso, *S. Theol.* II-II, q. 62.

che l'ingiuria sia stata già arrecata, mentre, dal momento che esiste un Foro internazionale, è possibile invece ai singoli Stati « affidare il proprio diritto alla tutela di un potere superiore » (33). Ma se tale tutela superiore trascurerà la riparazione dell'ingiuria o si mostrerà impotente, non solo ai singoli Stati rimarrà il diritto di ricorrere alla guerra di vendetta o punitiva, ma incomberà su di essi, per diritto di natura, anche l'uso di tale diritto, qualora, per il bene comune, la suprema autorità non abbia giudicato più convenientemente astenersi dalla punizione al fine di evitare mali maggiori o per ottenere beni migliori. Bisogna ricordare che contro il diritto di infliggere punizioni si può peccare in due modi: o servendosi di esso in modo eccessivo e con crudeltà, o in modo difettoso e senza energia: l'equilibrio nel punire e nel vendicarsi può aversi solo se, e in ogni circostanza, si osserva un'equa misura (34).

Sul modo di infliggere una punizione, S. Tommaso ci ha lasciato poche ma preziose norme. Che cosa bisogna far dunque? Oggi non tutta la nazione è generalmente colpevole dell'offesa arrecata. Comunque, se ha mancato l'intera comunità, tutti indistintamente debbono esser puniti; se invece ha mancato solo una parte di essa, allora la punizione deve essere inflitta, dopo averli separati dagli innocenti, solo ai colpevoli, qualora tuttavia ciò possa avvenire senza danno per i non colpevoli; in caso contrario « bisogna perdonare alla moltitudine e abbandonare ogni severità » (35). S. Tommaso tuttavia non esclude la possibilità che la severità della punizione si espliciti solo nei confronti delle persone più importanti, se da ciò si spera il ravvedimento dei molti e affinché tutti siano ammoniti. In nessun caso però agli innocenti può essere inflitta la flagellazione o la morte. Si ammette tuttavia che si possano compensare i danni subiti, avvalendosi dei beni della comunità e di quelli privati, quando in qualche modo tutti i beni siano della comunità.

Qual'è per i teologi l'origine del potere punitivo? Secondo il Suarez, chi ha mancato contro qualcuno diventa, a causa della colpa commessa, suo suddito, per cui lo Stato che ha arrecato un'offesa diventa suddito, per lo stesso motivo, dello Stato al quale l'offesa è stata arrecata (36). Tale opinione è condivisa dal Bil-

(33) S. Tommaso, *S. Theol.* II-II, q. 40, a. 1.

(34) S. Tommaso, *S. Theol.* II-II, q. 108, a. 2. ad 3 e a. 4 ad 1.

(35) S. Tommaso, *S. Theol.* II-II, q. 108, a. 1 ad 5; q. 108, a. 4 ad 2.

(36) Suarez, *De bello*, II, num. 4.

luart: « Se fra due principi sovrani, uno offende l'altro, colui che offende diventa suddito dell'offeso, nel senso che l'offeso può punire l'offensore secondo la misura dell'ingiuria subita » (37).

A noi tuttavia tale modo di vedere non sembra giusto, poichè il motivo addotto non mostra effettivamente l'origine del potere punitivo riconosciuto allo Stato al quale sia stata arrecata offesa. La natura, infatti, tende ad eliminare i danni che vengono arrecati, e a difendersi. La carità poi è quella virtù che porta a considerare gli altri come una cosa sola con se stessi. Ora il supremo potere ha il diritto e l'obbligo di salvaguardare la comunità, di promuovere il bene comune, di agire come strumento di Dio in favore dei propri sudditi, sì che lo « zelo », derivante dall'amore, costituisce in realtà la *prima* origine del potere punitivo, mediante il quale si tende a riparare ad un'offesa fatta a Dio o al prossimo, che secondo il principio di carità si reputa come fatta a se stessi (38). Non dunque nel rapporto che viene a stabilirsi fra l'offeso e l'offensore bisogna ricercare l'origine del potere punitivo, ma nell'autorità stessa di Dio, del cui nome ciascuno deve servirsi come di una spada, quando da Dio e dalla natura ha ricevuto il diritto e il dovere di salvaguardare, proteggere ed amare la comunità (39). Per di più, la carità esige che coloro che hanno errato siano puniti per il ravvedimento sia di coloro che hanno sbagliato sia degli altri, che ad essi sono congiunti, poichè la pena edifica e corregge anche gli altri, dal momento che i figli fanno parte in qualche modo del padre, e i sudditi costituiscono qualcosa di unico con i loro capi (40).

CONCLUSIONE.

Sta a cuore a tutti che sull'umanità risplenda la stella della pace. Ma la pace non consiste in un pacifismo che trascuri i principi della fede e della ragione, per raggiungere un compromesso con le esigenze di coloro che la pensano diversamente. La pace infatti deve essere il frutto della giustizia, ed è tranquillità nell'ordine, espressione cioè di una giusta concordia.

L'Unione Interparlamentare, nella riunione tenuta a Parigi nel 1927, condannò la guerra definendola un delitto internazionale, e certo giustamente; ma tale condanna non ebbe un risul-

(37) Billuart, *De charitate*, diss. 7, a. 3.

(38) S. Tommaso, *S. Theol.* II-II, q. 108, a. 2 ad 2.

(39) S. Tommaso, *S. Theol.* II-II, q. 40, a. 1 ad 1.

(40) S. Tommaso, *S. Theol.* II-II, q. 108, a. 4 ad 1.

tato felice e duraturo. L'origine di ogni guerra sta nello sfrenato desiderio di ricchezza, nelle passioni, nell'egoismo nazionale, nelle tendenze espansionistiche, nel desiderio di dominare, e pertanto solo un rinnovamento morale può estirparne le radici.

La dottrina di S. Tommaso si tiene in una posizione intermedia fra la concezione pacifista e quella bellicista, poichè considera la guerra non necessaria ma nello stesso tempo non sempre di per se stessa un male. Tale dottrina è immutabile, in quanto fonda le sue basi sul diritto naturale e divino, e nel contempo capace di trovare applicazione in qualsiasi nuova circostanza: infatti, qualora la si comprenda rettamente e la si applichi con prudenza, è in grado di mostrare la via per trovare, sotto l'aspetto morale, la soluzione di ogni questione. E di questioni, riguardanti la pace fra le nazioni, oggi in verità, ad opprimere l'animo, non ne mancano affatto!

Non è lecito — in conclusione — negare il diritto alla guerra difensiva e punitiva, quel diritto cioè di autoconservazione che Dio ha posto nell'essenza stessa delle cose. E' bene punire chi reca nocumento, ed è male colpire invece l'innocente. Posta dunque una grave violazione della giustizia, esauriti tutti i mezzi pacifici, è bene avvalersi di quel diritto, ed è male lasciarlo violare impunemente. Bisogna adoperarsi perchè la guerra risulti superflua, ma è impossibile negare il diritto ad essa, senza violare la legge di natura. Servirsi con prudenza di tale diritto spetta alla saggezza di chi governa, ed è necessario un estremo senso di responsabilità, affinchè essa possa indicare rettamente ciò che bisogna fare nel caso particolare.

Il Foro internazionale non può togliere nulla al diritto naturale. E' suo dovere, invece, esser consapevole dei diritti dei singoli Stati, proteggerli e vegliare sulla loro sicurezza. E' nelle aspirazioni di tutti che possa regnare una maggiore concordia fra i membri dell'organismo internazionale, e che tale concordia possa assicurare alla sua opera più abbondanti frutti. Ma soprattutto è necessario che sia completamente messa in pratica, da parte di tutti, la legge naturale e divina, e che la volontà si adorni con la virtù, poichè da Dio è stata promessa «pace agli uomini di buona volontà», e la volontà è «totus homo».

Zagabria - Facoltà di Teologia

GIORDANO KUNICIC O. P.

DIRITTO NATURALE E DIRITTO POSITIVO

Il *diritto naturale* riguarda quelle esigenze e quegli obblighi che derivano di per sè dal suo primo principio, di fare cioè il bene e di evitare il male, in maniera *necessaria* e per il solo fatto che l'uomo è uomo, indipendentemente da ogni altra considerazione. Esso ha valore di giuridicità non perchè la *voluntas* del legislatore vi acconsente, ma perchè tratta di ciò che dice ordine alla vita dell'uomo e dello Stato per la natura stessa della realtà.

Per questo i precetti del diritto naturale o legge non scritta sono universali ed immutabili: *jus quia iustum*.

Il *diritto positivo*, invece, è l'insieme delle leggi in vigore in un determinato Stato ed in un determinato tempo. Esso riguarda quei diritti e quei doveri che derivano sì dal primo principio, ma in maniera *contingente*, in ragione delle determinazioni poste dalla ragione e dalla volontà dell'uomo che stabilisce le leggi per una particolare comunità. Per questo, la sua norma ha valore giuridico solo perchè c'è la *voluntas* del legislatore: *ius quia iustum* (1).

Siamo così arrivati al « punctum quaestionis »: come può il diritto naturale adempiere al suo ufficio così vitale qual'è quello d'informare il diritto positivo? Quali sono i rapporti tra diritto naturale e diritto positivo? Come possono darsi questi rapporti se il diritto naturale si presenta necessario ed immutabile ed il diritto positivo contingente, in continuo mutamento e sempre diverso secondo i tempi e i luoghi?

E' questa la famosa contrapposizione tra giustizia e diritto, tra diritto naturale e diritto positivo, che è una delle tante e delle

(1) Cfr. R. Pizzorni: *Il vero concetto del diritto naturale*, in « Sapienza » 1954 n. 3-4; *I principali precetti della legge e del diritto naturale*, in « Sapienza » 1957 nn. 1-2, 4-5; *Diritto e Morale in S. Tommaso*, in « Riv. Intern. di Filosofia del Diritto » 1958, n. 1-2. *Limiti e compiti del diritto positivo*, in « Riv. Intern. di Filosofia del Diritto », 1960, n. 1-2; *Legge morale, Diritto naturale e Libertà*, in « Acta V Congressus thomistici internationalis », 1960.

più gravi estrinsecazioni di quel dissidio universale che si interpone tra l'ideale ed il reale, tra il dover essere e l'essere.

Nel *diritto naturale* abbiamo una necessità intrinseca (la natura stessa della cosa) che lo rende obbligatorio: *jus quia iustum, praeceptum quia bonum, prohibitum quia malum*. Nel *diritto positivo* abbiamo, invece, una necessità estrinseca (la volontà del legislatore) che lo rende obbligatorio: *ius quia iussum, bonum quia praeceptum, malum quia prohibitum* (2). Ora, il solo diritto naturale non basta, essendo esso spesso universale; spetterà, quindi, al diritto positivo di determinare ciò che in principio è contenuto nel diritto naturale, per cui nel diritto positivo viene concretato quello che nel diritto naturale è spesso principio generico. Afferma S. Tommaso: « *Voluntas humana ex communi conducto potest aliquid facere justum in his quae secundum se non habent aliquam repugnantiam ad naturalem iustitiam. Et in his habet locum jus positivum* » (3).

Così i *dati della ragione* non intralciano l'opera del legislatore, servono invece a fecondare i *dati dell'esperienza*. Mentre, infatti, il sapere è certezza, denota un rapporto necessario, esprime assiomi e principi immutabili, l'esperienza a sua volta cambia di continuo, e come tale non può essere la suprema misura del sapere. Onde scriveva giustamente Cicerone: « *Initium juris est a natura profectum; deinde quaedam in consuetudine ex utilitatis ratione venerunt: postea res a natura profectas et consuetudine probatas legum metus et religio sanxit* » (4).

Per questo le leggi umane traggono dalla ragione naturale il loro valore normativo, in quanto « *rationis prima regula est lex naturae* »: e se il legislatore non si attenesse a questa esigenza di ragione non avremmo più una legge, ma una « *corruptio legis* », perché « *non videtur esse lex quae justa non fuerit, unde in quantum habet de justitia, in tantum habet de ratione legis... Omnis lex humanitus posita in tantum habet de ratione legis in quantum a lege naturae derivatur; si vero in aliquo a lege naturali discordet, iam non erit lex, sed legis corruptio* » (5).

(2) *Sum. Theol.*, II-II, q. 97, a. 2, ad 3; cfr. In *III Sent.*, d. 37, a. 2, ad 2: « *Praecepta iuris positivi non reducuntur ad naturalia quasi ex ipsa natura vim obligandi habeant, sed hoc habent ex voluntate instituentis, quae in institutione naturali jure utitur, si recte utitur* ».

(3) *Sum. Theol.*, II-II, q. 57, a. 2, ad 2.

(4) Cicerone: *De Inventione*, I. II.

(5) *Sum. Theol.*, I-II, q. 95, a. 2.

Inteso in questo senso, il diritto naturale non è più qualcosa di puramente astratto od aprioristico, ma è una fondamentale esigenza di giustizia e di moralità, un ordine giuridico vero e proprio, valido per tutti i rapporti umani, e condizione di validità della vita giuridica. Ma pure ammessa l'esistenza del diritto naturale e quella del diritto positivo, essi nei loro rapporti possono considerarsi diversamente: o uniti ma distinti, come nella filosofia classica cristiano-tomistica; o divisi e di diversa natura, razionale ed espressione della giustizia il primo, volontario e fondato sulla forza il secondo, come li ritennero sempre in maggior parte i cultori laici del diritto, a partire specialmente dal Rinascimento, fino a giungere poi alla più assoluta negazione dello stesso diritto naturale.

Ora, noi ammettiamo la loro unione nella distinzione, così che « diritto naturale e diritto positivo non sono due diritti che possono giustapporsi o, tanto meno, contrapporsi, come spesso hanno pensato i giusnaturalisti; sono, invece, due tessuti saldamente intrecciati nel medesimo organismo, due piani del medesimo edificio, due strati di una medesima sfera. Il diritto naturale è la radice di cui vive, la base su cui regge il diritto positivo » (6). Infatti, dice S. Tommaso: « Omnia iusta positiva vel legalia ex iusto naturali oriuntur » (7), e di conseguenza « Si aliquid de se repugnantiam habeat ad ius naturale, non potest voluntate humana fieri iustum » (8).

Distinti l'uno dall'altro, questi due diritti sono chiamati a procedere d'accordo per il maggior bene della persona umana e l'incremento del bene comune. Fermi restando i principi del vivere umano e le fondamentali esigenze della giustizia, la duttilità del diritto positivo permette di intonare la legislazione attuale, con i rispettivi bisogni di tempo e di luogo, oltre che con le fondamentali esigenze della giustizia e del vivere umano, con il rispetto della persona umana e della sua dignità. Altrimenti avremmo una legge solo di nome, perchè sarebbe una legge ingiusta, una « corruptio legis ».

Ora, come si esprime chiaramente S. Tommaso, la legge positiva può derivare i suoi precetti dalla legge naturale in due

(6) G. Graneris, in « Riv. di Fil. Neoscolastica », Marzo-Maggio 1940, p. 143.

(7) In *Ethic.*, I, V, lect. 8.

(8) *Sum. Theol.*, II-II, p. 57, a. 2, ad 2.

modi: per via di conclusioni e per via di determinazioni; ma sotto sia l'uno che l'altro aspetto, sebbene a titolo diverso, trova il suo punto di appoggio nella legge naturale.

1) *Per via o a modo di conclusioni*, siano esse prossime ai primi principi del diritto naturale o remote, come, per es., la legge che proibisce di uccidere deriva dal principio generale che non si deve far male a nessuno. Queste leggi umane che derivano come necessarie conclusioni dai principi supremi della legge naturale appartengono ancora sostanzialmente alla legge naturale, e comandano il bene o vietano ciò che è male in se stesso; anche se non fossero poste da un'autorità umana, avrebbero valore di legge: « *Est autem hic considerandum quod iustum legale sive positivum, oritur semper a naturali, ut Tullius dicit in Rethorica. Dupliciter tamen aliquid potest oriri a iure naturali. Uno modo sicut conclusio ex principiis et sic ius positivum vel legale non potest oriri a iure naturali; praemissis enim existentibus, necesse est conclusionem esse, sed cum iustum naturale sit semper et ubique, hoc non competit iusto legali vel positivo. Et ideo necesse est quod ex iusto naturali sequitur, quasi conclusio, sit iustum naturale; sicut ex hoc quod nulli est nocendum, sequitur non esse furandum, quod quidem ad naturale pertinet* » (9).

2) *Per via o a modo di determinazioni*, come lo sono la maggior parte delle leggi positive, come, per es., quelle che stabiliscono la durata e la gravità delle pene. Queste leggi sono puramente positive, comandano o vietano cose di per sè indifferenti, che possono variare secondo i diversi tempi, e a seconda delle diverse condizioni storiche e delle opinioni del legislatore: « *Alio modo oritur aliquid ex iusto naturali per modum determinationis; et sic omnia iusta positiva vel legalia ex iusto naturali oriuntur. Sicut furem esse puniendum est iustum naturale, sed quod sit etiam puniendum tali vel tali poena, hoc est legale positivum* ».

Così conclude S. Tommaso: « *Utraque igitur inveniuntur in lege humana posita. Sed ea quae sunt primi modi continentur in lege humana, non tamquam sint solum lege posita, sed habent etiam aliquid vigoris ex lege naturali. Sed ea quae sunt secundi modi, ex sola lege humana vigorem habent* » (10). Quindi entrambi i tipi di legge derivano dalla legge naturale ma in diversa maniera; e

(9) *In Ethic.*, I, V, lect. 12; cfr. *Sum. Theol.*, I-II, q. 95, a. 2.

(10) *Sum. Theol.*, I-II, q. 95, a. 2.

così ogni legge fatta dagli uomini in tanto partecipa della ragione di legge, in quanto è derivata dalla legge naturale.

Riassumendo, possiamo affermare col Graneris, che « il *jus* (o *iustum*) *naturale* non è dunque un blocco perfettamente omogeneo; ammette diversi gradi di naturalità... Il grado massimo lo ha nella prima regione del *iustum naturale*, ove essa è *intuitiva*; il secondo lo ha nella seconda regione del diritto naturale, ove non è più intuitiva, ma è *discorsiva*, venendo conosciuta *per modum conclusionis*, ossia, per deduzione, come nelle scienze; il terzo grado lo raggiunge dove credevamo di non trovarla più, cioè nel blocco del *iustum ex conducto*, che è il regno del diritto positivo, ove essa non è più nè intuita, nè dedotta, ma *determinabile*, in quanto si presenta come un *quid* indeterminato, ed attende ulteriore elaborazione dalla legge positiva, operante *per modum determinationis*... Possiamo dunque inferire che, nel pensiero di S. Tommaso, il *iustum naturale* non arriva ai confini del mondo giuridico; vi giunge invece la *lex naturalis* (*iustitiae*). In altre parole: il blocco naturale, non solo si scinde in due, ma estende la sua efficacia anche sul blocco positivo; la esercita però come *lex*, non come *jus* (*iustum*), o come forma e non come materia » (11).

Presupposto questo rapporto possiamo distinguere una duplice funzione del diritto naturale: 1) una *funzione negativa* che consiste nel porre un limite agli arbitrii del diritto positivo; 2) una *funzione positiva* che consiste nel fissare un criterio ideale, supremo ed immutabile cui deve ispirarsi il diritto positivo.

1) La funzione negativa del diritto naturale.

Per questa prima funzione del diritto naturale il legislatore non può a suo arbitrio o capriccio imporre una legge che non corrisponde ai supremi principii di giustizia. Una legge per essere una vera legge, cioè giusta, non può prescindere da questo superiore criterio deontologico, altrimenti sarebbe legge anche ogni legge ingiusta purchè emanata da un legislatore e codificata; così ogni delitto e ogni irragionevolezza resterebbero giustificati. La vera legge, il vero diritto, non può essere solo un puro fatto; la norma per avere i caratteri della giuridicità deve corrispondere al concetto di diritto, di giustizia superiore alla legge. Al diritto naturale quindi è inscindibilmente connessa la distinzione fra leggi giuste e leggi ingiuste, come vedremo meglio.

(11) G. Graneris: *Contributi tomistici alla filosofia del diritto*, Torino, 1949, p. 79-80.

Il diritto naturale è quindi un limite eticamente invalicabile anche per il legislatore; ed esso vale anche là dove viene misconosciuto. Chi misconosce la sua validità dovrebbe logicamente sottoscrivere a qualsiasi legge anche se ingiusta e amorale. Perciò il legislatore, come non può violare la legge della verità (per es. imporre di affermare che la parte è maggiore del tutto), così non può violare la legge della giustizia, imporre cioè ciò che contrasta con il giusto per natura, con il diritto naturale. Questo in teoria: di fatto, però, questo può accadere; ma allora il diritto positivo che viola il diritto naturale è ingiusto, non è diritto ma arbitrio, anche se riesce ad imporsi universalmente.

« Ciò significa che mai e in nessun modo si potrà riconoscere al fatto come mero fatto valore normativo, convertendo la formula *jus quia justum* nel suo opposto *jus quia jussum*; ed ancora — ed è questa la conseguenza più grave, ma da essa dipende l'intimo significato della dottrina tomistica — che la *positività*, nel significato comunemente attribuito a tale parola, non è nota fondamentale del diritto, dato che l'obbligatorietà, e quindi la giuridicità delle singole norme è, a ben vedere, del tutto indipendente dal grado della loro realizzazione storica effettiva, come della loro imposizione coattiva » (12).

La legge quindi che si oppone al diritto dell'equità e della giustizia naturale non è legge, ma corruzione della legge, ed elevare siffatta corruzione all'altezza della legge è un ridurre la morale e il diritto alla dipendenza della ragione atea ed alla forza bruta e materiale.

Proprio allora, come osserva a proposito Rosmini « quando la forza bruta opprime l'uomo che ha per sé il diritto, allora questi eccita un interesse straordinario di sé sugli altri uomini; il suo diritto pare che brilli da quel momento di uno splendore insolito: esso trionfa, perciò si sottrae all'azione della violenza come un'entità immortale, inaccessibile a tutta la potenza materiale che non giunge pur a toccarlo, rimanendosi tutti i suoi sforzi esclusi da quella sfera alta e spirituale in cui il diritto abita » (13). Anche se la giustizia viene conculcata, ciò non significa che i principii del diritto naturale rimangono senza verun effetto nell'ordine positivo. Essi, ove siano rettamente dedotti dalla ragione,

(12) A. Passerin D'Entrèves: *Diritto naturale e distinzione fra morale e diritto nel pensiero di S. Tommaso d'Aquino*, in « Riv. di Filosofia Neo-Scolastica », a. 1937, fasc. VI, pp. 476-477.

(13) A. Rosmini: *Filosofia del diritto*, Napoli, 1856. vol. I. pp. 78-79.

rispondono ad una intima realtà, che può restare latente, ma è però sempre viva ed operosa, perchè l'arbitrio non può essere detto diritto. Alla stessa maniera il limite della verità può essere ed è valicato quando in luogo di ragionare si sragiona, in luogo di affermare la verità si asserisce l'errore: ma il fatto che si possa sragionare non legittima a qualificare come ragionamento lo sragionare. Da ciò risulta evidente il carattere obbiettivo del diritto naturale e l'obbiettività del limite che esso pone al diritto positivo. La giustizia è obbiettiva come la verità (14).

2) *La funzione positiva del diritto naturale.*

Quest'altra funzione del diritto naturale consiste nell'ispirare ed orientare lo stesso diritto positivo perchè questo sia vero diritto, cioè giusto; il diritto naturale è infatti il titolo di legittimazione, il vero fondamento del diritto positivo.

«A poco a poco, dunque, osserva giustamente il Carnelutti, per virtù del senso comune, si rivela attraverso il susseguirsi dei giudizi un complesso di regole, le quali han l'aria di nascere nel mondo dello spirito come nascono le piante nel mondo della natura; il complesso di queste regole, le quali si rivelano spontaneamente, appunto perchè si offrono agli uomini come i frutti delle piante, senza che essi le abbiano fabbricate, è stato chiamato, diritto naturale.

Avviene però che non a tutti gli uomini questa rivelazione è offerta nella medesima misura. Come vi sono tra essi alcuni che hanno più o meno forza oppure più o meno intelligenza, così varia la dose di buon senso di cui sono forniti o, se si vuole, varia la sensibilità della loro coscienza. La voce del buon senso o la voce della coscienza, che si voglia dire, non grida ma sussurra: non sono molti, purtroppo, quelli che vi porgono orecchio nel via vai della vita quotidiana. Sorge così il bisogno di far noto con un mezzo *artificiale* le leggi costituenti il diritto *naturale*; si tratta in fondo, di dare ad esse maggiore risonanza, come si farebbe con un altoparlante; chi si incarica di questo bisogno è un altro personaggio, il quale si erge accanto al giudice e prende poco a poco in confronto di lui il primo posto; codesto personaggio si chiama *legislatore*» (15), egli fissa le leggi attraverso il diritto positivo.

(14) Cfr. G. Gonella: *Principi di un ordine sociale*, Città del Vaticano, 1944, p. 213.

(15) F. Carnelutti: *Bilancio del positivismo giuridico*, in «Eresie del secolo», Assisi 1952, pp. 246-247.

Bisogna perciò ammettere, al di sopra del diritto positivo, un diritto *naturale* che abbia a suo fondamento, non l'autorità del legislatore, come la richiede il diritto positivo, ma qualcosa di obbiettivo, di assoluto, d'immutabile: l'ordine essenziale e la natura delle cose, la natura umana o la ragione, un diritto appunto superiore al diritto *positivo*, che serva di regola e di misura a questo stesso.

Tanto più perfetto quindi sarà il diritto positivo, pur corrispondendo alle esigenze dei tempi e dei luoghi, quanto più si adeguerà al diritto naturale, a questo supremo criterio di giustizia. « La tendenza del moto storico è, in generale, nel senso dell'avveramento progressivo del diritto naturale; ma persino nelle fasi primordiali non può mancare un qualche riscontro, sia pure parziale e imperfetto, tra i due ordini di verità; « *Auctoritatem cum ratione omnino pugnare non posse* », era già l'insegnamento del Vico; che, dopo aver distinto nel diritto il vero ed il certo, cioè l'elemento razionale ed il positivo, osserva che, se il primo elemento mancasse del tutto, non si avrebbero leggi, ma mostri di legge (non *leges essent*, sed *monstra legum*) » (16).

Il legislatore deve far sì che il giusto per natura (*φύσει δίκαιον*) diventi giusto per legge (*νόμῳ δίκαιον*); legge che deve attingere ai dettami profondi della coscienza morale, ai principi di giustizia anteriori e superiori alle istituzioni umane, perchè la norma, la misura della giustizia non è la legge, ma l'ordine che sta sopra la legge.

Così già Cicerone poteva solennemente affermare: « Tale legge, o giudici, non è scritta, ma originaria; nè l'abbiamo appresa, o avuta per tradizione, o letta; ma dalla stessa natura l'abbiamo ricevuta e sentita. Né l'abbiamo imparata sui libri o per istruzione, ma siamo strutturati e come imbevuti di essa » (17).

(16) G. Del Vecchio: *Lezioni di Filosofia del Diritto*, Milano 1953, p. 360.

(17) Cicerone: *Pro Milone*, c. IV, 10: « Est igitur, iudices, non scripta, sed nata lex; quam non didicimus, accepimus, legimus; verum ex natura ipsa arripimus, hausimus, expressimus; ad quam non docti sed facti, non instituti sed imbuti sumus ». Cfr. F. Carnelutti: *Le parole di Gesù*, Torino 1953, pp. 28-30: « La giustizia è dunque rispondenza di qualcosa a qualcosa, come di un colore a un altro colore, di una nota a un'altra nota: un accordo, insomma. E l'accordo ha la virtù di legare un colore ad un colore, una nota a una nota, un uomo a un'altro uomo ».

Ma qualcosa che lega non è la legge? Il nostro linguaggio è trasparente anche su questo tema. *Lex* viene da *legere* e uno dei significati di *legere* è proprio *legare*... La legge è rispetto all'ordine ciò che sono i colori rispetto alla luce. La luce si scompone in colore. L'ordine si scompone nelle leggi. Le leggi sono ciò che nell'ordine il nostro limitato intelletto riesce ad afferrare... La stregua della giustizia non è dunque la legge, ma l'ordine, che sta sopra la legge ».

Così il diritto naturale è la norma ispiratrice ed orientatrice del diritto positivo, il quale, a sua volta, non può dare forza e valore al diritto naturale, né può togliere o scalfire la forza che è insita nella sua essenza (18). Nella misura che il diritto positivo attingerà ai principi del diritto naturale, sarà apportatore di ordine e di giustizia, di tranquillità e di pace, essendo la pace « tranquillitas ordinis »; in quanto, invece, si opporrà al diritto naturale sarà pietra d'inciampo e di rovine. Naturalmente le leggi positive subiscono e devono subire l'influsso della storia, ed il diritto positivo può essere riguardato e studiato anche come fatto, ma solo con l'unione alla superiore norma di giustizia espressa dal diritto naturale sarà vero diritto.

Nondimeno, afferma S. Tommaso, la varietà delle cose umane esige una certa varietà nella legge (19), né potrebbe essere diversamente se si pensa che la visione della vita deve basarsi su di un sano realismo. Non dunque una speculazione campata in aria, ma fortemente appoggiata alle esigenze della ragione e quindi della natura umana presa in concreto e non in astratto. Cambiano i bisogni, ma non cambia la natura delle cose, nè il rapporto che corre fra diritto naturale e diritto positivo. Anzi in funzione del diritto naturale si stabilisce quella vitale connessione tra genuino ordine sociale e genuino ordinamento giuridico, perchè il diritto naturale « mira con la sua dinamica a far sì che le mutevoli situazioni umane si adeguino alle leggi eterne promotrici e disciplinatrici del progresso giuridico. Il diritto naturale rappresenta la stabilità dell'idea nell'instabilità del fatto, la continuità della legge nel divenire della storia, la tradizione del giusto nel progresso giuridico » (20).

Il diritto positivo quindi, senza contraddire al diritto naturale da cui attinge la virtù di obbligare, deve corrispondere alle necessità di ogni singolo paese, perchè esso è richiesto per regolare il vivere umano e sociale, e deve perciò adattarsi alla evoluzione storica, alla cultura di ogni popolo in particolare. Non

(18) Cfr. S. Tommaso: *Sum. Theol.* II-II, q. 60, a. 5, ad 1: « Lex scripta sicut non dat robur iuri naturali, ita nec potest eius robur minuere vel auferre, quia nec voluntas hominis potest immutare naturam. Et ideo si scriptura legis contineat aliquid contra ius naturale, iniusta est, nec habet vim obligandi. Ibi enim ius positivum locum habet, ubi quantum ad ius naturale nihil differt utrum sic vel aliter fiat. Et ideo nec tales scripturae leges dicuntur, sed potius legis corruptiones ».

(19) *Sum. Theol.*, I-II, q. 95, a. 2: « Dicendum, quod principia communia legis naturae non eodem modo applicari possunt omnibus, propter multam varietatem rerum humanarum, et ex hoc provenit diversitas legis positivae apud diversos ».

(20) G. Gonella: *Op. cit.*, p. 213.

deve mai però perdere di vista le fondamentali esigenze della giustizia espresse dal diritto naturale. Così « il giusto per natura aspira a tradursi in un giusto per legge; la legge voluta da Dio esige di essere riconosciuta come legge accettata dall'uomo. La stessa legge umana deve proporsi di far sì che ciò che deve essere eticamente lo sia anche praticamente, di far sì che il reale (la storia) non resti sempre inadeguato ad appagare le aspirazioni della coscienza dell'uomo contraddicendola ad ogni passo, insomma che l'esigenza dell'ideale sia sempre meglio soddisfatta nel reale » (21).

Passiamo ora alle *esemplificazioni pratiche* di questi rapporti fra diritto naturale e diritto positivo.

I - *Il diritto naturale serve a distinguere le leggi in giuste ed ingiuste.*

Tra le valutazioni della coscienza umana davanti alle leggi ed ai fatti individuali e sociali vi è quella insopprimibile per la quale leggi e fatti vengono qualificati giusti od ingiusti.

Quando noi ci troviamo davanti ad una legge positiva subito ci domandiamo se essa sia giusta od ingiusta; vogliamo cioè vederne il valore e non solo constatare il fatto che è legge. Ora, con quale criterio possiamo noi dire che essa è giusta o ingiusta? Non per un'altra legge positiva, perchè allora si porrebbe di nuovo la stessa domanda. Non rimane altro che appellarsi ai principi generali e supremi di giustizia insiti nella nostra natura umana, per cui, come criterio fondamentale, distinguiamo il bene dal male, il giusto dall'ingiusto; solo così si può parlare di una legge giusta e di una legge ingiusta. Il giudizio sulla giustizia od ingiustizia di una legge equivale quindi ad un superamento della pura constatazione empirica e del semplice giudizio esistenziale, per ascendere ad un giudizio valutativo etico. Per questo possiamo dire, col Carnelutti, che la « giustizia è come la bellezza; probabilmente quel tanto di divino che noi riusciamo a imprigionare nella forma umana. Le leggi valgono per quanto sono giuste, come le monete valgono o dovrebbero valere per quanto metallo nobile entra nella loro composizione. Purtroppo, poichè sono fatte dagli uomini le leggi non riescono ad essere più che

(21) G. Gonella, *Op. cit.*, p. 213.

una lega di giustizia; che il loro titolo sia il più alto possibile, questo è il problema... Che gli uomini dicono, secondo i casi, essere il diritto giusto ed ingiusto, vuol dire che formano un giudizio, cioè mettono un fatto in confronto con una regola. Appunto giustizia non è altro che conformità ad una regola. Una sentenza è giusta quando è conforme alla regola del diritto. Ma la regola del diritto a sua volta quando è giusta? Qui non c'è altra via di uscita che postulare una regola superiore alla regola del diritto » (22).

La legge è giusta non perchè viene dal legislatore, o perchè conforme ad un criterio individuale o del momento, ma solo se e perchè lo stesso legislatore sia riuscito a tradurre nelle formule delle sue leggi qualcosa che è al di là e al di sopra di esse; se saranno conformi ad un criterio superindividuale, indipendente dal momento, a valori assoluti ed obbiettivi, in altre parole, al diritto naturale, suprema valutazione e giustificazione del diritto positivo. Quindi solo la legge che corrisponde all'idea di giustizia insita in noi per mezzo della legge naturale è vera legge, è legge giusta. E che questa « idea di giustizia non si esaurisce nel fatto storico o positivo, ci è dimostrato dal suo perpetuo rinascere nella coscienza come esigenza assoluta, anche di fronte alle sue attuazioni empiriche o relative » (23).

II - *E' lecita la resistenza ad una legge ingiusta cioè non conforme al diritto naturale.*

Da quanto è stato detto precedentemente risulta che una legge immorale e ingiusta « non est lex sed corruptio legis » (24), e tutte le leggi che sono contro la retta ragione, anche se riconosciute dallo Stato e munite di coazione, « magis sunt violentiae quam leges » (25). Così pure ogni autorità che non si ispirasse alla giustizia, sarebbe tirannide, ed ogni sua legge non avrebbe un valore intrinseco di giuridicità ma sarebbe solo un fatto di forza brutale, ed anche se velata dall'estrinseco timbro di diritto, « magis esset iniquitas quam lex » (26).

Una legge quindi in tanto ha valore in quanto partecipa del-

(22) F. Carnelutti: *Discorsi intorno al diritto*, Padova 1937.

(23) G. Del Vecchio: *La giustizia*, Roma 1946, p. 135.

(24) *Sum. Theol.*, I-II, q. 95, a. 2.

(25) *Sum. Theol.*, I-II, q. 96, a. 6.

(26) *Sum. Theol.*, I-II, q. 90, a. 1, ad 3.

la giustizia, in quanto deriva così dalla legge naturale (27). Per conseguenza, se la legge è giusta va osservata, quali che siano i sacrifici richiesti per l'esecuzione del precetto da essa dettato: «*Leges positae humanitus... si quidem justae sint, habent vim obligandi in foro conscientiae*» (28). Se la legge positiva invece si trova in contrasto con l'idea di giustizia, col diritto naturale, essa è ingiusta, ed in questo caso è legittima la resistenza giuridicamente e moralmente, benchè i limiti della stessa siano segnati dalla conservazione del bene comune che deve prevalere sul bene individuale. La legge infatti obbliga in coscienza in quanto giusta e promulgata dall'autorità legittima, non perchè lo Stato o la maggioranza siano la regola della coscienza. Così afferma esplicitamente S. Tommaso: «*Ai principi secolari l'uomo in tanto è tenuto ad obbedire, in quanto lo esige l'ordine della giustizia. Perciò se questi non abbiano un potere giusto ma usurpato, oppure se comandino cose ingiuste, i sudditi non sono obbligati ad obbedirli, tranne forse in taluni casi particolari, quando si tratta di evitare uno scandalo od un pericolo*» (29). S. Tommaso propone pure vari rimedi contro la tirannia, giungendo infine ad affermare la giustizia della destituzione ed anche della morte data al tiranno in virtù di pubblica iniziativa (30).

Così, in determinati casi la disubbidienza può non soltanto essere una possibilità, ma un dovere. Se, come dice S. Tommaso, le leggi ingiuste vanno considerate alla stregua della violenza, questa può essere bene respinta, rimanendo sul terreno rigorosamente giuridico, anche con la violenza.

Questa resistenza alle leggi ingiuste può essere di tre specie: passiva, difensiva e aggressiva.

(27) *Sum. Theol.*, I-II, q. 95, a. 2: «*Sicut Augustinus dicit (De Lib. Arbitr. l. I, c. 5), non videtur esse lex quae iusta non fuerit; unde in quantum habet de iustitia, in quantum habet de virtute legis. In rebus autem humanis dicitur esse aliquid iustum ex eo quod est rectum secundum regulam rationis. Rationis autem prima regula est lex naturae. Unde omnis lex humanitus posita in quantum habet de ratione legis, in quantum a lege naturae derivatur. Si vero in aliquo a lege naturali discordet, jam non erit lex, sed legis corruptio*».

(28) *Sum. Theol.*, I-II, q. 96, a. 4.

(29) *Sum. Theol.*, II-II, q. 104, a. 6, ad 3: «*Principibus saecularibus in quantum homo obedire tenetur, in quantum ordo iustitiae requirit. Et ideo si non habeant iustum principatum, sed usurpatum, vel si iniusta praecipiant, non tenentur eis subditi obedire; nisi forte per accidens, propter vitandum scandalum vel periculum*».

(30) *De Regimine Principum*, l. I, c. 6: «*Esset autem hoc multitudini periculosum et eius rectoribus, si privata presumptione aliqui attentarent praesidentium necem, etiam tyrannorum... Videtur autem magis contra tyrannorum saevitiam non privata praesumptione aliquorum, sed auctoritate publica procedendum*».

La resistenza *passiva* consiste nella non esecuzione della legge contraria ad diritto naturale, cioè della legge ingiusta, fino a che non vi si è costretti con la forza.

La resistenza *difensiva* sta nel respingere singolarmente la violenza con la violenza, per contrastare l'imposizione della legge ingiusta.

La resistenza *aggressiva*, cioè la ribellione, è l'insurrezione collettiva per far ritirare la legge ingiusta e per rovesciare il tiranno.

Ora sulla legittimità della resistenza passiva non v'è dubbio. Legittima è anche la resistenza difensiva (« vim vi repellere » è principio di diritto naturale), ma non senza qualche limitazione derivante dalla considerazione del superiore bene comune, e dipenderà dall'esito che se ne può sperare e dai mali forse più grandi che questa resistenza potrebbe causare. Più discussa è la legittimazione della resistenza aggressiva, della ribellione violenta. Anche questa è ammessa da S. Tommaso, ma come « ultima ratio », come ultimo ed estremo rimedio, quando non c'è altra via per affermare la giustizia, purchè essa non produca mali maggiori.

Qualora poi queste leggi ingiuste fossero espressamente contro le leggi divine, come per es. se ordinassero l'idolatria, non dovrebbero in alcun modo essere osservate, perchè è necessario obbedire prima a Dio e poi agli uomini.

Dobbiamo però fare attenzione a non trasformare la dottrina di S. Tommaso della resistenza alle leggi ingiuste in una teoria della rivolta. Errerebbe quindi chi credesse che, rispetto ad una legge ingiusta, i cittadini possano comportarsi come se la medesima non esistesse. Può darsi che per impedire danni maggiori, come il disordine e l'anarchia sociale, la resistenza attiva non sia più lecita.

Lo stesso deve dirsi del giudice di fronte ad una legge riconosciuta ingiusta, altrimenti si renderebbe responsabile degli effetti della legge medesima. Qualora poi non fosse possibile evitare mali maggiori, l'applicazione della legge ingiusta è talvolta consigliabile, sempre però che non si tratti di una legge intrinsecamente immorale ed espressamente contraria alla legge divina (31).

(31) Di questo argomento tratteremo più ampiamente in un prossimo articolo. Cfr. S. Tommaso, *Sum. Theol.*, I-II, q. 96, a. 4: *In Politic.* V, lect. 1, n. 714; A. Oddone, *La resistenza alle leggi ingiuste secondo la dottrina cattolica*, in « La Civiltà Catto-

Ora, per il positivismo giuridico questi problemi sono inesistenti, non potendoci essere alcuna distinzione tra giustizia e legalità, in quanto per esso la giustizia è subordinata alla legge, anzi non è altro che una conformità alla legge medesima; infatti: « la legge è la misura della giustizia » e non « la giustizia è misura della legge ».

Noi invece ci domandiamo: come può essere permessa ed essere lecita, anzi alle volte doverosa, questa resistenza ed anche ribellione alla legge positiva ingiusta, se non in forza di una legge, di un diritto, di una giustizia superiore alla legge positiva stessa e che da questa è stata violata?

Così, osserva ancora il Carnelutti: « soprattutto le rivoluzioni, che i giuristi da ultimo hanno cominciato a studiare riconoscendone il sommo valore per la conoscenza del diritto, danno al positivismo giuridico la più clamorosa smentita, perchè la rivoluzione si fa (e in questo si distingue dalla rivolta) in nome del diritto contro la legge, cioè per modificare la legge secondo qualcosa che è di là dalla legge » 32).

Quando quindi queste leggi positive dello Stato contrastino gravemente ed irreparabilmente con il diritto naturale e con le sue imprescrittibili norme di giustizia, allora sarà legittimo « quello che il Locke disse « l'appello al cielo », ossia la lotta contro le leggi « scritte », in nome delle « non scritte », la rivendicazione del diritto naturale contro il positivismo che lo rinneghi. Ma si badi: questa lotta ha per contrassegno primo della sua legittimità l'accettazione dei maggiori doveri, che quella più alta giustizia, che si propugna, porta con sé; vale a dire il sacrificio, nei casi estremi, il martirio » (33).

III - Il diritto naturale fonte sussidiaria del diritto positivo.

Quando si giunge all'applicazione delle esigenze fondamentali della giustizia, nei casi in cui le disposizioni della legge positiva difettano in qualche punto, è inevitabile ricorrere ai principii della legge naturale, creando così anche un precedente e nuove regole giudiziarie.

lica », a. 1944, pp. 329-336, a. 1945, pp. 81-89; P. Guidi, *La legge ingiusta*, Roma 1948; R. Orecchia, *La legge ingiusta e altri saggi*, Roma 1957; G. Del Vecchio, *La giustizia*, Roma 1946, pp. 155-173; Varli, *Diritto naturale vigente*, Roma 1951; G. Nicoletti, *Sul diritto alla resistenza. Ricerche e studi*, Milano 1960.

(32) F. Carnelutti: *Bilancio del positivismo giuridico*, I. c., p. 264.

(33) G. Del Vecchio: *La giustizia*, pp. 162-166.

Nessuna legge infatti potrebbe tener dietro a tutti i diritti che la realtà della vita viene forgiando in modo sempre diverso: i giudici vedono ogni giorno passare dinnanzi a sé una serie di situazioni tutte differenti l'una dall'altra e che non possono davvero essere tutte regolate dal diritto positivo. In questi casi il diritto naturale funge come fonte sussidiaria o supplementare, ossia come mezzo per integrare cotesto sistema e colmarne le inevitabili lacune. « Questo è il problema, che i giuristi sogliono chiamare delle *lacune delle leggi*: la legge è assomigliata a una rete che ha delle maglie troppo larghe, attraverso le quali sfuggono dei casi i quali, per evitare la guerra, debbono pur essere regolati. E questo è precisamente il problema che l'idolatria della legge dominante quando si formò il codice francese, non ha permesso di risolvere: s'era diffusa, allora, l'illusione che la legge, com'era stata fatta, non avesse bisogno nè di essere interpretata né di essere completata » (34). Così il metodo dell'analogia nella legge si risolve nella *ricerca dei principii non scritti dalla legge scritta*.

Ciò avviene in tutti quei casi in cui la legge attribuisce una « *discrezionalità pura* » al giudice, in quei casi cioè in cui è rilasciato al giudice di trarre la norma di agire dall'equità, dalla giustizia, dalla coscienza morale, vocaboli elastici che furono giustamente definiti le « *valvole di sicurezza* » del diritto.

Ciò avviene, per es., nel diritto e nella procedura penale, in cui è rilasciata al giudice la determinazione in concreto della pena, oppure la concessione o meno della condanna condizionale e via dicendo, mentre in genere il legislatore fissa la pena solo tra un massimo e un minimo. Per es., se per il furto qualificato dal codice è prevista la pena di reclusione da uno a sei anni, donde attinge il giudice il criterio per pronunciare la sentenza? Non da principi scritti nella legge, perchè non vi sono, non da elementi di indole tecnica, ma unicamente da quei principi di giustizia e di equità che sono anteriori alla legge stessa e risuonano nella coscienza dell'uomo come voce di Dio ed eco di una sapienza assoluta, di una legge eterna che si manifesta in noi attraverso la legge naturale. In tutti questi casi quindi l'attività del giudice è determinata e guidata da quei principi, mercé i quali anche

(34) F. Carnelutti: *Bilancio del positivismo giuridico*, I. c., p. 255.

tra i selvaggi, dove non ci sono codici, il capo della tribù risolve le controversie del diritto.

L'evoluzione giuridica, con la legislazione scritta, giunge a fissare tanta parte del diritto, ma non può non lasciarne anche gran parte alla coscienza morale di chi è chiamato a giudicare. E non può non essere così, perchè il governo degli spiriti, dove sono più eccezioni che regole, non può adeguarsi con sole regole fisse, rigide, cristallizzate come sono le norme del diritto positivo (35).

Nessuna imposizione legislativa, quindi, può impedire o togliere al giudice la facoltà di giudicare, in determinati casi, secondo la ragione giuridica naturale, cioè secondo la sua stessa coscienza che è presupposto come fondamento intrinseco del diritto.

IV - *I principi del diritto naturale formano i principi generali del diritto.*

Ogni giurista si trova spesso costretto dalle norme particolari, dalla materia empirica oggetto delle singole disposizioni legislative, a risalire ai principi generali da cui le norme stesse traggono luce e vigore. Deve risalire alle supreme verità del diritto in genere, a quegli elementi logici ed etici del diritto, a quelle generali verità giuridiche che per essere razionali ed umane sono rivelate e dettate dalla ragione umana, desunte dalla natura delle cose, e sono quindi virtualmente comuni ai diversi popoli e sono a base di qualunque diritto. Ora questi principi, anche se non espressamente formulati, debbono ritenersi come parte del sistema giuridico positivo.

Così l'articolo 3 delle Disposizioni preliminari premesse al Codice Civile del 1865 dichiarava che, in mancanza di una precisa disposizione di legge e di disposizioni applicabili per analogia, il giudice doveva decidere « secondo i principii generali del diritto ». Ora, questa giusta formulazione fu modificata, e non in meglio, osserva giustamente il Del Vecchio, dall'articolo 12 delle Disposizioni preliminari premesse al nuovo Codice, che parla, invece, di « principi generali dell'ordinamento giuridico dello stato », forse per dirimere ogni controversia. Ma in realtà questa formula, ispirata ad un gretto positivismo e ad una miope statolatria, adot-

(35) Cfr. G. Battaglini, *Principi di diritto penale in rapporto alla nuova legislazione*, Milano 1929, vol. I, pp. 201-204; G. Del Vecchio, *Lezioni di filosofia del diritto*, Milano 1953, p. 362.

tava in pieno l'interpretazione potisivistica, intendendo così di precludere l'adito al diritto naturale come fonte suppletiva del sistema vigente del diritto.

Comunque il richiamo ai principi generali dimostra che il legislatore ha avuto coscienza della necessaria manchevolezza delle sue determinazioni giuridiche, ossia dei limiti propri della positività del diritto in confronto al suo inesauribile germinare della natura.

Il diritto di un popolo, infatti, è l'espressione particolare di esigenze universali della natura umana; è, dunque, una specificazione di qualche cosa di più generale e di più profondo. Dove le formulazioni particolari non bastano, è forza ricorrere alle radici medesime del sistema le quali non sono però soltanto del medesimo sistema, ma sono necessariamente comuni a tutti i sistemi: poichè appunto una è la ragione umana, una è, dunque, nel suo principio la logica del diritto: la « naturalis ratio » (36).

V - *Il diritto naturale giustifica la retroattività delle leggi penali.*

Una nuova smentita al positivismo giuridico è venuta dal processo dei criminali di guerra in cui sono stati puniti coloro i quali si sono valse di un diritto o perfino hanno adempiuto un dovere stabilito dalla legge precedente.

Questo fenomeno recente delle leggi penali retroattive « è davvero una famosa beffa al positivismo giuridico; se fosse vero che non vi è nulla di là della legge o, almeno, che quanto di là possa esservi è indifferente per il diritto, come si potrebbe spiegare che una legge successiva possa far colpa al cittadino di avere obbedito a una legge precedente dicendogli: tu non dovevi obbedire? E perchè il cittadino non doveva obbedire se non perchè c'è al di sopra della legge qualcosa a cui, se vuole che i cittadini obbediscono, deve obbedire lo stesso legislatore? » (37).

I famosi processi di Norimberga furono quindi una questione di giustizia che superava i limiti del positivismo giuridico.

Così il principio « nullum crimen sine poena », sul quale quelle sentenze furono fondate, era in aperta contraddizione con uno dei principii più generalmente accettati dalla giurisprudenza positivistica, il principio « nulla poena sine lege ».

(36) Cfr. G. Del Vecchio, *Riforma del codice civile e principii generali del diritto*, Roma 1935, p. 5; *Lezioni di filosofia del diritto*, Milano 1953, pp. 361-362.

(37) F. Carnelutti, *Bilancio del positivismo giuridico*, I. c., pp. 264-265.

Le parole usate dalla Corte: «lungi dall'essere ingiusto il punirlo, sarebbe stato ingiusto il lasciare impuniti i suoi delitti», riecheggiano chiaramente le antiche argomentazioni del diritto naturale.

Così «il rigetto della difesa basata sugli ordini superiori, rende quella reminiscenza ancora più stringente: poichè essa in realtà non è altro che l'antica dottrina la quale insegnava che la validità delle leggi non dipendeva dalla loro positività; e che il dovere dell'individuo è quello di sottoporre a giudizio le leggi prima di obbedirle. Così, dopo un secolo di sforzi per eliminare il dualismo tra l'essere e il dover essere dal campo dell'esperienza giuridica e politica, sembra che il diritto naturale si sia presa la rivincita sugli stessi sostenitori della perniciosa dottrina secondo la quale non v'è diritto che non sia diritto positivo, cioè che la forza equivale al diritto, due proposizioni che, a tutti i fini pratici, sono perfettamente equivalenti» (38).

VI - *Negato il diritto naturale, cade pure il diritto positivo.*

Infatti il diritto positivo sorge, per es., per l'imposizione di un legislatore o per il libero contratto. Ora, l'imposizione di un legislatore sarebbe priva di ogni valore, se non vi fosse per diritto naturale, anteriore ad ogni diritto positivo, il dovere di ubbidire all'autorità costituita. Lo stesso dicasi del libero contratto, che sarebbe privo di ogni valore se non si riconoscesse prima di ogni contratto la legge naturale di osservare i patti.

Così il diritto positivo esige e si basa sul diritto naturale, in quanto senza di questo non può sussistere, sia per la sua formulazione che per la sua interpretazione e applicazione; e l'unica sua ragion d'essere è l'esigenza ad una precisazione e complemento del diritto naturale. La giustizia infatti è l'anima del diritto. Possiamo così affermare, contro ogni positivismo o storicismo giuridico, che solo se abbiamo dei doveri naturali possiamo averne anche dei positivi, che a loro volta ci obbligano in virtù di quelli. Altrimenti tutte le leggi umane perderebbero ogni loro capacità di imporre obblighi, che non fossero basati nella pura coercizione, e non avremmo più una vera legge, ma la corruzione della legge. La volontà del principe o del legislatore ha forza di legge coat-

(38) A. Passerin D'Entrèves: *La dottrina del diritto naturale*, Milano 1954, p. 151.

tiva per ciò solo che è volontà; ma non ha valore di giustizia se non in quanto « utitur ratione ». Lo stesso dicasi dell'opera del giudice.

« Ciò significa che non la legge è misura della giustizia, ma la giustizia è misura della legge; e poichè giustizia di una cosa è conformità di essa a qualche altra cosa, non può inferirsene se non che al di là della legge vi è qualcosa, senza di cui la legge non potrebbe operare » (39).

VII - *Negato il diritto naturale, cade pure il diritto delle genti o diritto internazionale.*

Infatti « il diritto delle genti e la legge comune di civiltà concernono, come il diritto naturale, i diritti e i doveri che derivano dal primo principio in maniera necessaria; ma questa volta sono da supporre certe condizioni di fatto, come per esempio lo stato della società civile o le relazioni fra i popoli. Esso dunque è, pure lui, universale almeno in quanto tali condizioni di fatto sono dei dati universali della civiltà » (40).

Ma venendo sempre più meno il diritto naturale, anche il diritto delle genti o diritto internazionale sentì sempre di più l'influsso del positivismo giuridico, che fonda l'edificio giuridico internazionale sulla volontà di un solo Stato o di più Stati insieme, negando quindi l'esistenza di diritti e doveri naturali fra gli Stati.

Ora, come per diritto naturale possono esistere più Stati, così tra questi esisteranno per natura diritti e doveri reciproci. Così, al posto della teoria che fonda l'edificio giuridico internazionale sulla volontà di un solo Stato più forte o di più Stati insieme, bisogna ritornare all'idea dell'esistenza di regole e norme superiori alla volontà stessa dello Stato.

Il principio su cui si ritorna a fondere il diritto internazionale è di diritto naturale: « pacta sunt servanda » o « iuris naturae est stare pactis » (Grozio).

Infatti, anche qui che valore avrebbero questi patti reciproci internazionali se non si ammettesse la suprema legge naturale di osservare i patti? Tutto sarebbe abbandonato alla violenza brutale al diritto del più forte, al diritto della forza invece che alla forza del diritto.

(39) F. Carnelutti: *Bilancio del positivismo giuridico*, I. c., p. 262.

(40) J. Maritain: *Cristianesimo e democrazia*, Milano 1950, pp. 128-129.

« Certo questo principio (*iuris naturae est stare pactis*) non può mai implicare che siano « a priori » validi tutti i possibili accordi, qualunque sia il loro contenuto e carattere; come questo non è possibile ammettere nei rapporti tra gli individui singoli, così pure non è ammissibile tra quegli enti collettivi che sono gli Stati. Anche in questo campo gli accordi non debbono contraddire a quella suprema esigenza, costituita dall'obbligo reciproco tra gli Stati del riconoscimento e della coordinazione, che soli rendono possibile la società degli stessi. Comunque il nuovo ordinamento ci riporta al diritto naturale » (41).

VIII - *Senza il diritto naturale non si può più parlare di un vero progresso o regresso nel diritto.*

E' chiaro che perchè si possa parlare qui di progresso ci vuole una misura comune e superiore per determinarlo. Se questa misura la si nega, si finisce per negare anche il progresso od il regresso, cadendo nell'errore di considerare equivalenti le diverse età della storia e le diverse fasi del diritto; si cadrebbe nel relativismo indifferente, tipico dello storicismo crociano.

In questo continuo succedersi di progressi e di regressi, di evoluzioni e di involuzioni, quello che noi cerchiamo è proprio se sarà possibile stabilire un termine di paragone, un criterio per una scala di valori onde poter determinare proprio quegli stessi progressi e regressi. Cerchiamo un principio ideale, supremo, universalmente valido ed immutabile onde poter appunto giudicare il grado di giustizia delle varie formazioni giuridiche e politiche, che il flusso continuo della storia ci presenta in figure sempre mutevoli. Questo supremo criterio di giustizia sia dei valori giuridici come di quelli morali deve cercarsi e trovarsi nella stessa natura umana universalmente considerata, da cui promanano quelle esigenze fondamentali ed immutabili che devono regolare il corso della vita dell'uomo e che si chiamano appunto *diritto naturale* (42). Altrimenti non avremmo più una filosofia del diritto, ma solo una scienza del diritto, la quale considera solo il fatto giuridico come mero fatto.

(41) E. Di Carlo, *Filosofia del diritto*, Palermo 1953, p. 113.

(42) Cfr. G. Del Vecchio: *Evoluzione ed involuzione nel Diritto*, Roma 1945.

Conclusione.

Da quanto abbiamo detto risulta chiaro che l'ammettere il diritto naturale non vuol dire negare l'importanza del diritto positivo, ma negare solo il positivismo giuridico, il quale ammette che il diritto positivo ha valore solo in quanto positivo, cioè in quanto posto da una autorità.

Dobbiamo anche noi considerare i limiti del diritto naturale che non è il solo a guidare l'uomo nella sua via. Nessuno quindi può mettere in dubbio la reale importanza del diritto positivo, perchè se il diritto naturale è il fondamento e la condizione necessaria della validità e della giuridicità del diritto positivo, il diritto positivo, a sua volta, è il necessario complemento e perfezionamento del diritto naturale.

Non bisogna quindi credere che la legge positiva sia una mera trascrizione della legge naturale; vi è un immenso campo delle cose umane che dipendono dalle condizioni variabili della vita sociale e dalle libere iniziative della ragione e che la legge naturale lascia indeterminate, perchè essa si riferisce ai diritti e ai doveri connessi in modo necessario col primo principio: « fa il bene ed evita il male ». Il diritto positivo così viene ad essere « un prolungamento, una estensione della legge naturale che passa in zone obbiettive, che la sola costituzione intrinseca della natura umana è sempre meno sufficiente a determinare.

Perchè è la legge naturale stessa a chiedere che ciò che essa lascia indeterminato sia ulteriormente determinato, sia come un diritto o un dovere esistenti per tutti gli uomini in ragione di un dato stato di fatto, sia come un diritto o dovere esistente per alcuni in ragione di regole umane proprie alla comunità di cui esse fanno parte » (43).

La definizione stessa del diritto naturale, osserva giustamente l'Olgiaiti « indica chiaramente l'insufficienza di esso per quanto riguarda la stessa giustizia, perchè, se il diritto naturale, come fu dimostrato, si riduce a ciò che è giusto *ex ipsa natura rei* », ne consegue che la sua esistenza è assicurata, ma anche i suoi limiti sono segnati. La *natura rei*, innanzi tutto, molto spesso designa in un modo oscuro ciò che è giusto od ingiusto: e da tale oscurità nascono incertezze, provengono divergenze di opinioni,

(43) J. Maritain: *Cristianesimo e democrazia*, Milano 1950, p. 129.

anche quando la tranquillità sociale reclamerebbe una soluzione pronta e precisa (44).

Di qui l'importanza anche del diritto positivo quando il suo fondamento intrinseco ed ultimo non risiede nella sua stessa e sola positività, ma in un principio di carattere assoluto e supremo, che trascende l'ordinamento positivo, nel diritto naturale derivato dalla legge eterna di Dio.

« Questa esigenza di ragione, e questa necessità di giustizia, per quanto possono esercitarsi su fatti svariatiissimi, hanno un modo costante ed immutabile di comando. Possono gli uomini violare quell'imperativo della ragione, ma la violazione li abbassa ai loro stessi occhi e sente nella natura la ribellione e la sanzione di quelle violazioni; chi misconosce questa filosofia del dovere, non è uomo. Fra l'essere e il dover essere, intercede la giustizia, il diritto, che suppone la finalità e la libertà. Come la scelta dei mezzi suppone la necessità del fine, così la positiva legislazione umana suppone la necessaria esistenza di un diritto, che è promulgato dalla ragione, ha la sorgente prima in Dio, la finalità in quello che è la meta della vita » (45).

Infatti « senza un Dio che abbia segnato agli uomini la distinzione e i confini del bene e del male, non splendrebbe alla ragione una legge di moralità su questa terra. Là dove domina la fede in Dio personale, rimane saldo l'ordine morale, determinato dai dieci precetti del Decalogo, altrimenti, o prima o poi, miseramente crolla » (46).

Il problema della giustificazione, ossia del valore del diritto, è quindi legittimo e corretto. La ragione storica, infatti, spiega ma non giustifica, ci dice il come e non il perchè del diritto che solo può essere dato in sede filosofica e perciò dal diritto naturale.

« Ciò significa che nel concetto di diritto naturale sono contenute tutte le note del concetto di diritto, per cui non soltanto dal punto di vista deontologico, ma anche dal punto di vista logico, non si può parlare di diritto là dove non siano adempiute le supreme esigenze etiche espresse appunto nel concetto di diritto naturale » (47).

(44) F. Olgiati: *Il concetto di giuridicità in S. Tommaso d'Aquino*, Milano 1951, p. 144.

(45) M. Cordovani: *Cattolicesimo e Idealismo*, Milano 1928, pp. 183-184.

(46) Pio XII: *Discorsi*, vol. V, p. 194.

(47) A. Passerin D'Entrèves: *Diritto naturale e distinzione fra morale e diritto nel pensiero di S. Tommaso d'Aquino*, in Riv. di Filosofia Neo-Scolastica, a. 1937, fasc. VI, pp. 475-476.

« Non altrimenti dal *diritto positivo* si sale al *diritto naturale*, come dal *diritto naturale* si discende alle concrete applicazioni del *diritto positivo*; per mezzo del *diritto naturale* la legislazione trova un saldo fondamento; mediante il *diritto positivo* le superiori esigenze della giustizia vengono tradotte in norme obbligatorie e regolatrici dei rapporti giuridici, oltre che dell'operare sociale. Distinti bensì questi due diritti ma coordinati bellamente per la difesa della persona umana e il maggior bene comune. Se il *diritto naturale* non discende ai particolari, che formano l'oggetto del *diritto positivo*, dà forza e conferisce un valore obbligatorio alla legislazione. E' questa nota di moralità e di giustizia che contrassegna e distingue il vero dal falso diritto, che lo eleva e inquadra nelle esigenze della socialità e del bene comune » (43). Altrimenti non avremmo più l'impero del diritto ma della violenza, non il diritto della giustizia ma un ordine o meglio disordine minato da tutti i sette vizi capitali; al posto della forza del diritto regnerà il diritto della forza di coloro che, secondo il celebre pensiero di Pascal, non avendo potuto fortificare la giustizia hanno giustificato la forza.

Il diritto naturale quindi, lungi dall'avvilire il diritto positivo, è la sua principale forza dinamica: armonia dunque, e feconda collaborazione tra i due diritti, positivo e naturale, per il vero progresso del diritto ed il trionfo della giustizia « la più nobile delle virtù, più splendente e più meravigliosa della stella della sera e di quella del mattino », secondo la bella espressione di Aristotele (49).

Roma - Pontificio Ateneo « Angelicum ».

REGINALDO PIZZORNI O. P.

(48) G. B. Biavaschi: *Il diritto naturale nel moderno pensiero filosofico-giuridico*, Udine 1953, p. 450.

(49) Aristotele: *Ethica*, I, V, c. III, n. 643: « Praeclarissima virtutum esse videtur iustitia, et neque Hesperus neque Lucifer ita admirabilis ».

RAIMONDO LULLO OGGI

In che senso e con quale portata di significazioni può parlarsi oggi, scientificamente e senza retorica, di « Raimondo Lullo e i problemi contemporanei »?

Scartiamo una prima significazione possibile che tenderebbe ad indicare come il pensiero di Lullo sia tuttora valido ed attuale nella problematica contemporanea.

Fra le altre ragioni, per una semplicissima, perchè l'attualità e validità di Lullo nel mondo contemporaneo avrebbe chiarito in molti aspetti la problematica che oggi ci assalta e ci sgomenta. Lasciamo da parte anche un'altra direzione del tema, quella che ci porterebbe a prendere Lullo come un dottrinario nella chiarificazione dei problemi contemporanei, come se un ritorno a Lullo presupponesse un progresso culturale, politico e religioso. Vinciamo queste insinuazioni con cui la superficialità ci tenta in tutti gli anniversari, centenari o commemorazioni e piantiamoci nell'oggi con tutto il rischio dell'inevitabile e con tutta la speranza di ciò che c'è da superare, superandolo e superandoci.

In primo luogo, quelli che noi chiamiamo problemi contemporanei sono autenticamente problemi umani, non nella misura in cui sono problemi contemporanei, ma nella misura in cui sono problemi « attuali ». Questa coscienza dell'attualità del contemporaneo l'ebbe a suo tempo Raimondo Lullo. Non l'ebbero molti altri illustri pensatori della sua epoca; nè pare che la sentano oggi molti degli illustri pensatori che vivono con noi. Non l'hanno, per esempio, i coesistenzialisti. E' un'opinione, lo so, però è una opinione che si risolve personalmente in certezza. Dico che non la possiedono i coesistenzialisti, perchè la coscienza di attualità si regge solo esigendo la convivenza umana degli uomini, non la mera coesistenza. Più semplicemente, se è possibile: la convivenza suppone una presa di contatto nella originaria unità della vita umana, con un'assiologia strutturata e gerarchizzata da una teleologia formale e non meramente materiale.

La coscienza di attualità dei problemi è quella che innalza lo spirito per scorgerli e quella che chiede alla volontà decisione per chiarirli. Non si tratta allora di immedesimarsi coi problemi per risolverli. I problemi umani si risolvono solo chiarendoli, chiarificandoli. La luce che li illumina è quella che li scioglie e li definisce. Ogni altra soluzione, se sono problemi umani, non è soluzione, ma peggioramento o aggravamento.

E' strano osservare come Raimondo Lullo, che aveva così agile il braccio nel maneggio della spada, volendo aprirsi una strada attraverso la purezza del pensiero, andò maturando la pace nell'alcova dei suoi pensieri, fino a dedicarsi a trovare una luce focale inestinguibile, con la quale, ben seminata, resteranno illuminati i termini dei problemi. E in virtù dell'illuminazione, i problemi non saranno contraddizione o contrarietà nella coesistenza umana, ma condizionamento vitale nella convivenza universale.

Mi affretto a richiamare l'attenzione sul fatto che non sempre l'attitudine personale di Lullo si risolse in attitudine a chiarire i problemi impostati.

Bisogna tuttavia tener sempre presente che l'attitudine è una reazione adottata come risposta dell'uomo a se stesso e non in funzione pretesa dai problemi stessi.

Le attitudini risolte non sempre risolvono le questioni e le difficoltà, sebbene possano risolvere l'esistenza personale, dotandola di senso e di autenticità.

Raimondo Lullo visse, durante tappe definite della sua vita, la contraddizione di se stesso come uomo del suo tempo. Il momento in cui questa lotta, da cui uscì vincitore, temprò il suo animo, è quello in cui convertì in attualità i problemi contemporanei, quello in cui raggiunse la *sintesi* in lui così peculiare.

E' precisamente con questa sintesi che possiamo dar senso al tema; è da essa che possiamo introdurci nel colloquio.

Ciò che Lullo aspira a trovare è un linguaggio comune, o meglio, il linguaggio unico. Dunque, il linguaggio unico per l'umanità non solo non presuppone una lingua o un mezzo di espressione unico, ma permette e tollera la possibile diversità.

Ogni popolo ha conseguito una sua lingua particolare e persino il popolo che si perda in essa, non è necessario che l'abbandoni.

Lullo — è questa la prima considerazione introduttrice nel colloquio — comprende che occorre partire dalla situazione data in cui si trova.

Non vorrei io ora scostarmi dal proposito del tema, esaltando la chiaroveggenza di Lullo nell'usare in forma innovatrice, e con maggiori audacia e difficoltà di Dante, la lingua catalana, giustificandola dei provenzalismi, che costituiscono la sua origine, perchè non è questa l'occasione propizia e incorrerei nel rischio di inesattezza nelle mie intenzioni. Però la cosa certa è che Lullo aspira a trovare il succo idiomático di ogni lingua.

Nell'orbita di Lullo, tre sono le lingue in cui l'umanità si esprime: la cristiana, l'ebraica, la saracena; la cristiana con due dialetti, il cattolico-romano e l'ortodosso-bizantino. Orbene, Lullo accetta come vitale un linguaggio, il cattolico-romano, per intavolare il dialogo con gl'islamici e i bizantini, in cerca del linguaggio unico che sia inteso da tutti gli altri. E sorge la prima attitudine personale risolta in attitudine umana. Per coincidere in un linguaggio comune, è indispensabile conoscere la lingua di tutti e di ciascuno.

Il linguaggio in cui possono convenire gli altri, deve essere, nella sua radice, intellettuale e volitivo o, se si preferisce, razionale ed umano. Dirò di più: il linguaggio comune, e per comune, unico, deve essere per intrinseca esigenza, un linguaggio necessario. Poichè non è altro che quello in cui si esprime la natura peculiare di ogni essere per il mero fatto di essere. E' il linguaggio proprio e rivelatore, incorruttibile ed intrasferibile dell'essere. Il linguaggio comune è lo specchio vivente in cui ogni essere non solo si rispecchia e si purifica, ma si trasfigura senza contraffare ed alterare la sua figura.

Naturalmente, Lullo ammette in tutti gli uomini, fedeli ed infedeli, la virtualità intellettuale. Questa virtualità è quella che bisogna attuare con ragioni — e non è ridondanza — intellettuali. Dirigersi alla volontà come un dardo incendiario può provocare una bella fiammata purificatrice, ma anche un incendio devastatore.

L'intendimento è l'occhio della volontà e con esso la volontà guarda ed abbraccia.

Quando l'intendimento illumina, son frasi di Lullo, e amplia ed approfondisce la sua chiarificazione, la volontà si sente trascinata ad amare od odiare con la stessa grandezza e sublimità.

In questa concezione lulliana si presuppone la incorruttibilità essenziale ed esistenziale della natura umana all'estremità stessa della radice dell'uomo, che è l'intendimento come illuminazione

e come forza. Si parte da una considerazione di radicale ottimismo e fiducia. Venendo ai nostri attuali problemi, al nostro problema di oggi, possiamo dire che è lulliana la fede nella *conversione* dei popoli ad un linguaggio comune, sempre che si riconosca la inestinguibilità essenziale ed esistenziale dell'intendimento come fondamento naturale ed innato della convivenza.

Come anche lulliana è l'affermazione che solo da questo riconoscimento si otterrà una convivenza in pace ed in caso contrario, se accadesse, solo la coesistenza in violenza controllata.

Le ragioni necessarie sono quindi in Lullo primordialmente e fondamentalmente necessità della ragione. E perciò sono necessarie le ragioni che si scoprono nella ragione. Poichè questa ragione, più che discorso di mediazioni conseguenti dalla logica, è intuizione di verità immediate.

Con quest'ottimismo e fiducia nell'«intellectus ipse», si osserva in Lullo un ragionevole pessimismo, nel tornare di nuovo dall'attitudine necessaria all'attitudine individuale. Tutta l'impresa gigantesca di Raimondo Lullo, che ha come ambizione il mondo intero, si medita e si riscalda in un antro di sentimenti e presentimenti, da cui vuole uscire ad ogni istante, precisamente perchè il suo chiaro anelito è sempre quello di risolvere la sua attitudine personale e vitale in attitudine universale ed umana.

Egli risolve di dotare il suo impegno di una scienza intellettuale di cui è privo, di conoscere la lingua degli infedeli che non riconosce come valida, di perpetuare l'arte d'insegnare e la sicurezza di apprendere, che è ciò che non esisteva.

Trovando questi piani concreti e dedicandosi ad essi, vince i suoi scrupoli di stare tentando Dio e di perdere coraggio e prende forza per rinunciare al mondo e ai suoi giudizi, per conformarsi progressivamente alle esigenze della diplomazia e per convertire la testimonianza orale e missionaria in martirio di sangue.

La missione di Lullo accesa alla fiammata che ardeva nel suo cuore si realizza come un'espansione centrifuga, non come un'assimilazione centripeta. E' una vera impresa missionaria *espansiva* «ad extra», non vitale *assimilativa* «ad intra».

In questo senso, il nostro gran problema attuale, in convergenza spirituale lulliana, non può essere ignorato nè dissimulato. Per parlare senza enigmi, l'Oriente non può essere assorbito dall'Occidente, fondendo un linguaggio nell'altro, ma trovando la radice unica dall'Occidente, il logos, per dare fondamento con

esso e da esso all'ethos o pathos orientale. Convinti che all'Occidente non è sufficiente il logos come espressione compiuta e che all'Oriente esso è necessario come reimpressione esigita.

Come facilmente si comprende, questa prospettiva del problema non sfiora la relazione politica. Come non si presupponeva neppure nel tempo di Lullo, sebbene nel secolo XIII fosse più difficile la distinzione. Può darsi che, dove manchi la possibilità di trovare il linguaggio universale umano sia proprio nell'autonomia del linguaggio della politica che è quello che può dissolvere la naturale « buona fede » dell'uomo e dei popoli che dovranno darsi la mano al di sopra dei ponti levati da organismi artificiali per quanto esigibili appaiano storicamente.

Ammessa la « buona fede » iniziale degli uomini e la connaturalità per via d'intendimento, si presenta il problema della libertà come dogma irrinunciabile in tutti gli uomini, qualunque sia il linguaggio da essi usato. Compresi quelli in cui il proprio linguaggio oscuri ed ottenebri l'apparizione o il balbettio del linguaggio unico comune.

Questa libertà non può essere annullata e in questo senso esige e merita rispetto. Però è anche quella che permette ed esige di assumere e di farsi carico della responsabilità della scelta. Questa responsabilità estesa o meglio insita nella libertà è quella che portò Lullo a tentare la missione « por manera de amor » non essendogli riuscita « por manera de saber ». Ciò che manca di amore nella libera elezione di alcuni deve supplirsi non con il sapere degli altri, ma con l'amore.

E questa « maniera de amar », se è Cristo colui che l'ispira, è un'esplicita vocazione di martirio cruento. L'innamoramento di Dio è una vocazione di espansibilità perchè sia conosciuto. E dar vita e anima per il suo amore e il suo onore è il maggior e migliore servizio a Cristo.

Raimondo Lullo, pertanto, non è un pensatore a cui bisogna volgere gli occhi per trovare una via d'accesso alla soluzione o al chiarimento dei problemi contemporanei; egli offre, col suo ritorno, un'illuminazione attualizzatrice dei nostri problemi, perchè, in primo luogo, i nostri problemi siano in verità problemi nostri e non solo problemi contemporanei. Se Lullo comprende e accetta questa situazione e il condizionamento del mondo a cui si dirige, è perchè previamente rinuncia a tutto ciò che è accidentale nella situazione in cui si trova e vive.

Che Goethe già settuagenario, volesse apprendere una nuova lingua per assaporare un poema nel suo spirito originale è ammirevole; che Socrate saggiasse un nuovo suono di flauto mentre la morte lo invadeva letteralmente dai piedi alla testa non cessa di essere commovente; però che un uomo con l'anima già fuori dal corpo che gli sfugge tra il sangue e le ferite e con le pulsazioni che gli stillano febbre, s'impegni ad armare un legno per dare testimonianza vivente di fede e di amore al prossimo, supera ogni frontiera della sensibilità per entrare nel regno di ciò che è eroicamente santo, di ciò che è eroicamente missionario.

In definitiva, ciò in cui Raimondo Lullo credette dal profondo del suo pensiero, della sua fede e del suo amore, fu la necessità di un ordinamento intellettuale di ragioni obiettive, in forma tale che il sapere, per poter insegnare, fosse un presupposto dell'amare per poter creare.

Non importa, o non importa tanto o forse non importa nè deve importarci oggi che il seme compia il suo giro liturgicamente nella sua prima semina, ma piuttosto di difendere la fiducia di una fecondazione, sapendo che l'unico linguaggio comune, più che una fusione confusa di lingue consiste nei rifratti splendori di un'unica luce, verità della verità, sembianza di un unico volto.

Il colloquio è aperto, perchè forse, malgrado questa breve, compromettente, aperta e superficiale introduzione d'invito, il problema del nostro tempo rivela una tragicità che converte in sogno sognato l'ideale di Lullo, per essersi imputridito il seme della «buona fede» e sepolte le tavole dell'intendimento naturale in cui è scritto l'alfabeto del linguaggio comune che noi uomini, per il mero fatto di essere uomini e per sapere che lo siamo, abbiamo bisogno di parlare per intenderci come uomini.

Madrid - Università

ADOLFO MUÑOZ ALONSO

LA FENOMENOLOGIA DELL'ESPERIENZA RELIGIOSA*

Osservazioni.

Questa introduzione dovrebbe trattare della fenomenologia dell'esperienza religiosa. E' necessario premettere alcune osservazioni.

La prima: il concetto di « fenomeno » viene adoperato nel suo significato più semplice, cioè per « ciò che appare », « ciò che si mostra ». Detto più esattamente: per ciò che si presenta, allo sguardo di un osservatore penetrante, come natura ovvero essenza dell'oggetto. La seconda: il termine « religione » si riferisce alla

** Per dare possibilità ai nostri lettori di seguire con maggiore e più sicura documentazione una recentissima disputa intorno a « Filosofia ed esperienza religiosa » sollevata da filosofi cristiani al XV Convegno del Centro di Studi Filosofici di Gallarate, dei cui lavori vien dato a parte, in una Nota critica, un ampio e dettagliato resoconto, ben volentieri pubblichiamo le relazioni introduttive tenute da tre acuti osservatori e competenti studiosi del fenomeno e valore religioso nella vita e nella storia dell'uomo, vale a dire la relazione su « La fenomenologia dell'esperienza religiosa » del Prof. Romano Guardini dell'Università di Monaco, quella su « La psicologia dell'esperienza religiosa » del Prof. Jean Guitton della Sorbona di Parigi, e l'altra su « La filosofia dell'esperienza religiosa » del Prof. Giovan Battista Lotz S. J. dell'Università Gregoriana di Roma.*

Con la pubblicazione non intendiamo, evidentemente, far proprio quanto in queste relazioni viene affermato; desideriamo soltanto contribuire alla ripresa di un più aggiornato studio e di una più profonda chiarificazione di un valore inestimabile o di un rapporto tanto fondamentale nella fenomenologia, psicologia e filosofia della nostra più autentica esistenza, qual'è appunto quello religioso.

(Nota di Redazione)

religiosità naturale, esistente presso tutti i popoli e di tutti i tempi. Di quella radicata sulla Rivelazione biblica, ne parliamo dunque soltanto in quanto in essa si manifestano elementi della religiosità comune.

Lo scopo ultimo della descrizione seguente non è quello di determinare il carattere psicologico del fenomeno, ma il suo significato filosofico. Le discipline filosofiche della gnoseologia, dell'etica, dell'estetica, della dottrina del diritto, ecc., poggiano rispettivamente su fondamentali esperienze, nelle quali l'uomo avverte una realtà di natura e di valore determinato. Qui dobbiamo cercare quale sia quell'esperienza adatta a portare una filosofia autonoma della religione.

Il giudizio, che una tale filosofia sia possibile e necessaria, è relativamente di data recente. Il fenomeno religioso fu classificato, per lo più, sotto il punto di vista noetico o estetico o etico. I lavori degli ultimi decenni — cito, tra gli altri, William James, Rudolf Otto, Max Scheler, Heinrich Scholz, Karl Kerényi, Walter F. Otto, Gerard van der Leeuw, Mircea Eliade — hanno mostrato che con questo metodo fu frainteso il fenomeno. Bisogna dunque chiedersi come sia costituita quell'esperienza che può portare una vera filosofia della religione.

I - Descrizione del fenomeno.

1. Una tale esperienza può — dico: può e non deve — realizzarsi dinanzi a fenomeni della natura. Alla vista di un cielo notturno, per esempio, limpido e silenzioso, possono penetrare nella coscienza elementi di esperienze diverse: scientifici, estetici, personalistici, ecc. Ma può presentarsi anche un elemento inespri-mibile con concetti che afferrano la realtà immediata del mondo e della vita dell'uomo. Per esprimerlo, colui che guarda dirà: io sento qualcosa di maestoso, qualcosa denso di mistero, qualcosa di sacro — ciò è religioso.

L'esperienza lo sente nella realtà mondana del cielo stellato, ma avverte subito che è qualcosa di diverso da quella realtà stessa. Questa esperienza non è legata necessariamente alla vista del cielo notturno; può ma non deve realizzarsi. Nè l'esperiente ha la capacità di produrla; ma può soltanto riceverla e la sua venuta è sentita come dono. L'esperienza abbozzata conduce ad un genere speciale di profondo rispetto, per nessun altro valore dimostrabile, e che si esprimerà in atti appartenenti alla vita della preghiera

o del culto. Oltre questo l'esperiente sa che il fenomeno lo riguarda personalmente; che si riferisce al senso della sua vita e lo rende pensoso e lo scuote, ecc. Evidentemente tutti i popoli hanno avuto esperienze di questo genere. Da queste esperienze sono emersi i miti delle stelle, i culti astrali, le arti astrologiche, ecc.

La natura dà occasione ad un grande numero di esperienze religiose: tali sono quelle dinanzi alla immensità del mare o alla tacita altezza dei monti o nell'oscurità del bosco, ecc. Secondo la realtà immediata il loro carattere mostra grande varietà. Però la loro essenza fondamentale è identica.

Rudolf Otto ha proposto tre termini per caratterizzare l'elemento religioso: il primo sarebbe quello del «tutt'Altro», diverso da ogni dato intrinsecamente mondano e terrestre; il secondo sarebbe quello del «sacro», termine inteso non in senso etico ma nel senso specificamente religioso, cioè non come «sanctum» ma come «sacrum». Finalmente quello di «numinoso» — derivante da latino *numen* — ovvero di «divino».

Punti presenti nella vita di tutti i popoli e importanti per l'avvio dell'esperienza religiosa sono poi i processi della generazione umana: nascita, maturità, procreazione e concezione. Il carattere della vita, che come tale è già soprazionale, può condensarsi nell'esperienza in modo che nell'uomo viene avvertita una potenza numinosa. Gli eventi di questo genere sono entrati anche nei miti, probabilmente presso tutti i popoli. Così pure nei simboli e nelle azioni culturali, che intendono difendere e favorire quei processi fondamentali della vita. Nell'andamento della storia, sebbene segnino un indebolimento, tuttavia sono sempre operanti nelle saghe, nelle leggende, e non da ultimo anche nelle superstizioni. La psicologia del profondo poi ci dice che possono divenire attivi ancora negli spiriti più illuminati e precisamente nel proprio inconscio, che si esprime nei sogni e nelle nevrosi.

L'esperienza religiosa potrebbe presentarsi anche in rapporto con la storia. Una situazione tragica, per esempio, può essere vissuta come problema intellettuale della propria causazione, o come conflitto etico o come forma (*Gestalt*) drammatico-estetica; l'esperiente può però avvertire in essa un «tutt'Altro»; un senso che si rivela «sacro»; una ricompensa ovvero un castigo dalla parte di un'istanza «numinosa», ecc. Qui pure spicca qualcosa di religioso, che si esprime poi, come mostra la storia, nei miti e nelle azioni culturali.

L'esperienze religiosa può svegliarsi davanti ad un'opera umana. Tale sia per esempio nell'edificio culturale — tempio, chiesa — che costituisce un elemento fondamentale della cultura. Esso è fatto in modo da dare al soggetto disposto la coscienza di una presenza religiosa e di elevarlo dall'esistenza « profana » del mondo. La stessa cosa può accadere dinanzi ad un volto umano: sia pure un'opera d'arte, per esempio una rappresentazione di un Yogi meditabondo o di una Madonna del Memling; come anche dinanzi ad una realtà immediata, per esempio, la visione di un orante tutto raccolto.

Queste esperienze — se ne potrebbero addurre molte altre — avvertono un dato, che — come ho detto — è diverso dalla realtà empirica dalla quale emerge. Esso viene interpretato attraverso questa realtà, ma è distinto da essa per ciò che è. D'altra parte non è riducibile alla pura fantasia, nè al puro sentimento, ma è esso stesso realtà: entità, potenza, iniziativa. Questo dato non è da scambiare con altri. Esso è caratterizzato così esattamente da poter essere riconosciuto dalla più leggera ripetizione dell'esperienza. E' caratterizzato anche come valore. L'esperiente sa che è importante per lui; che interessa il senso della sua esistenza. E precisamente « senso » in un modo particolare e centrale: esso interessa la sua « salvezza ».

2. Un significato proprio ha in questo rapporto il carattere simbolico delle cose; soprattutto come è sentito da nature determinate, per esempio quella romantica. Per essa le cose significano più della loro immediata realtà. Questo plus può essere visto semplicemente come qualcosa di metafisico, e perciò orientato alla formulazione dell'idea o del Logos di « mondo ». Ma ciò può anche essere sperimentato in modo che l'esperiente senta nelle cose espresso qualcosa di misterioso; percepisce una voce che porta dall'immediato al segreto.

Anche questa esperienza trovò la sua espressione nei miti; nelle rappresentazioni delle forze operanti secretamente — cfr. la driade nel Platano nel Fedro di Platone — ed ha condotto alle pratiche magiche di ogni genere. L'arte arcaica mostra come questa esperienza possa essere vissuta intensamente. Ciò può riemergere anche nelle epoche di tarda cultura, per esempio, nell'arte espressionistica oppure anche, se è seria, in quella astratta.

Un importante punto d'avvio dell'esperienza religiosa è tutto

ciò che può essere detto col termine di «incomprensibilità» dell'esistenza. All'uomo medio, vivente nelle strutture convenzionali della società, la sua esistenza è un dato semplice e naturale. L'uomo invece, profondamente sensibile e violentemente scosso dalle catastrofi storiche, prova questo dato in modo diverso. Ne è prova la filosofia più recente, che scaturisce dal fatto di interpretare l'esistenza come insicura e innaturale e infine del tutto incomprensibile.

Queste esperienze possono collegarsi ad elementi patologici: spersonalizzazione, derealizzazione, stati maniaco-depressivi, senso di angoscia, ecc. Possono però divenire anche fondamenti di esperienze religiose vissute e lo sono forse oggi, dopo gli avvenimenti degli ultimi 50 anni.

In rapporto a quanto fu detto, deve essere nominata una forma di esperienza, che sebbene sia difficile a definirsi, tuttavia — a mio parere — è importante. E' quella della finitezza come tale, rispettivamente vissuta al limite di ogni ente. Nel pensiero contemporaneo, ma anche nella poesia e nell'arte, questo limite può diventare il luogo, dove il mistero si annuncia. Il fenomeno dice, in primo luogo, il limite concreto di questa cosa riguardo alle altre; ma poi conduce al limite del finito in genere, e cioè al punto dove il credente vede la potenza del Creatore e del Conservatore, mentre il moderno esistenzialismo vede il Nulla. Quest'ultimo può essere inteso soltanto come spettro del Dio negato.

Finalmente esiste una forma di esperienza religiosa che, sebbene evada dai gruppi descritti finora, tuttavia ha una caratteristica particolarmente inconfondibile. E' quella che si realizza senza uno specifico sostegno intrinsecamente mondano, eccetto che uno consideri come tale la sfera dell'esistenza della personalità stessa. L'autobiografia religiosa parla di simili fenomeni: il soggetto si trova in una situazione di presenza sacra; «vicino» a lui o «dinanzi» a lui c'è un Qualcosa o un Qualcuno, che hanno la caratteristica del sacro pieno di mistero, ecc.

3. Le esperienze fondamentali della vita noetica, etica, estetica, ecc. sono rispettivamente rette da facoltà, atte a concepire e ad elaborare. Ora dobbiamo chiederci, se esista una tale «facoltà» anche per l'esperienza religiosa. Evidentemente non è il caso di parlarne. Ciò è già indicato dai caratteri dei concetti usati dalla lingua parlata, come «sentimento», «anima», e altri. Questi sono

non soltanto indeterminati ma tradiscono addirittura la tendenza ad eludere una vera definizione.

Se vedo bene, è l'uomo nella sua totalità che deve essere ritenuto come portatore di esperienza religiosa. A questa totalità appartiene non soltanto ciò che noi chiamiamo « spirito » o « anima » ma anche corpo. Che sia la totalità umana quella che avverte la realtà religiosa, sembra risultare chiaramente anche da quei concetti, coi quali viene indicato il sostrato dell'« Erlebnis » delle esperienze religiose più elevate. Questo è ben specificato, ma non in modo tale da distinguere una facoltà specifica dalle altre. Si tratta piuttosto di punti di convergenza o di interiorizzazione della viva natura dell'uomo. Un gruppo di concetti indica l'uomo orientato nella sua esperienza verso l'Alto, verso il Numinoso come sublimità: « acies mentis », « fine pointe de l'esprit ». L'altro gruppo indica l'uomo nella sua discesa verso l'intimità profonda: « fondo dell'anima », « scintilla animae ». Al primo gruppo appartiene il « nous » platonico; al secondo il « cor » della « philosophia cordis ».

Queste sublimi forme dell'esperienza religiosa sembrano caratterizzare la struttura dell'esperienza religiosa in genere.

Un'altra indicazione sta — se vedo bene — nel modo, col quale l'esperiente percepisce una qualificata realtà. Ciò che sente l'urto della realtà che s'appressa, è ancora il soggetto stesso nella sua concreta realtà. Questo diventa particolarmente chiaro, se si tratta non di una cosa ma di una persona. Ciò che la persona percepisce e « sente » come « tu » e gli risponde con una presa di posizione dell'« io », non è alcuna speciale facoltà, nè alcuna particolare predisposizione, ma piuttosto l'uomo concreto nella sua individuale totalità. Forse qui sta anche una ragione del perchè, nel corso della ricerca filosofica, si sia arrivati così tardi ad una vera filosofia della religione. Sembra che essa sia possibile soltanto dopo che l'esistenza come tale è entrata nella coscienza e rispettivamente divenuta problema per il pensiero filosofico.

II - Rilievi filosofici dell'esperienza religiosa.

1. Dalla descrizione fatta sembra che risulti, con sufficiente chiarezza, che nell'esperienza religiosa si tratta di un oggetto specifico e di un atto correlativo ad esso.

Questa esperienza ha una grande varietà — un fatto testimoniato da tutto ciò che la storia, la psicologia, la sociologia, la patologia, ecc. della religiosità hanno trovato e descritto. La varietà

riguarda le cause dell'esperienza; la relazione, nella quale la religiosità entra nei diversi piani della vita; l'influsso che esercita nella vita individuale e sociale; i gradi emersi nel suo dispiegamento storico, come anche le forme della sua degenerazione e della sua decadenza.

In tutta questa varietà però, tanto nell'oggetto come anche nell'atto che lo afferra, si rivela qualcosa che rimane identico e si distingue dagli altri atti e oggetti della vita dello spirito. C'è sempre « l'Altro », diverso da tutte le realtà empiriche; inafferrabile con concetti corrispettivi.

2. D'altra parte sta in rapporto speciale con l'uomo. Ha un significato specifico per l'esistenza umana e con nessun altro è sostituibile: è in rapporto con la sua salvezza.

Questa significanza è così grande che, in determinate condizioni, può annullare tutti i valori dati: comunicazione umana, godimento, scienza, arte, prosperità economica, potenza, ecc., e sollecitare l'uomo a rivolgersi completamente ed esclusivamente ad essa. Ciò è rivelato dalle forme di rinuncia al mondo e di orientazione esclusiva verso la religiosità, come si presentano presso molti popoli e molte culture. Una grande varietà è data anche nell'intensità dell'esperienza religiosa e del suo comportamento. Essa discende a poco a poco dalle esperienze vissute, richiedenti tutta l'attenzione dell'uomo fino alle forme della totale indifferenza. Può presentarsi nella geniale forma creatrice, ma anche discendere a tutti i gradi della convenzionalità della pura esecuzione esterna.

Un problema per sè interessante sarebbe sapere, se esista un uomo perfettamente apatico verso la religione o se ognuno, in qualche modo, in una forma diretta o indiretta, apertamente o nascostamente, è in relazione con la religiosità.

A questa domanda ne è affine un'altra, che oggi acquista un significato politico molto rilevante: se è possibile cioè formare un tipo di uomo, nel quale la religiosità sia completamente spenta e la cui vita sia esclusivamente posta o relazionata alla realtà empirica. L'altra possibilità consisterebbe in ciò, che la frustrazione di questo elemento, connaturale all'uomo, si sviluppasse in elemento patogeno.

Monaco di Baviera - Università.

ROMANO GUARDINI

LA PSICOLOGIA DELL'ESPERIENZA RELIGIOSA *

Io mi propongo di descrivere certi aspetti della coscienza religiosa che mi sembra attirino l'attenzione del pensiero contemporaneo, aspetti spesso contrari, poichè la coscienza religiosa è sintetica. Ciò che la coscienza religiosa ha di proprio, è di mettere l'uomo in comunicazione ed in comunione con una sfera superiore alla natura, alla storia, a tutte le coscienze, che si può chiamare la sfera del « sacro » o del « nume » e che eccita in noi una gamma di sentimenti originali, a cominciare dal timore, dal rispetto, fino alla consumazione nell'unità.

1. *Religione e superstizione.* La religione rischia di diventare superstizione se, invece di mettersi al servizio dell'elemento divino, cerca di captarlo. Allora essa diventa la tecnica dei riti che incatenano gli Dei. D'altra parte non c'è religione senza obbligo di gesti, di condotte, di parole, senza un codice o una regola immobili e delle feste legate alle stagioni. La religione è un legame sociale, che unisce gli uomini. Ma, poichè non riesce ad unirli tutti insieme e fra le diverse religioni non c'è possibilità di fusioni, la religione divide pure gli uomini qualche volta fino alla guerra santa. Perciò la coscienza religiosa è un crogiuolo dove si mescolano i sentimenti generalmente più opposti, come l'osservanza letterale e la preghiera pura, la vita rituale e la vita mistica, la dipendenza verso un'autorità e la ricerca della libertà dello spirito. Si deve dire anche che la coscienza religiosa è il luogo d'un esercizio di « discernimento degli spiriti » *perchè in essa il puro sia distinto dall'impuro, senza però che il puro sia realizzato a parte*, vissuto nella solitudine, ciò che ridurrebbe la religione a una specie di estetica dell'anima, di filosofia e non di fede. La coscienza religiosa oscilla dal livello del puro rito a quello di contemplazione pura, che sono i suoi due limiti. Per questo la religione, dal momento che è viva, progressiva, vale a dire conservatrice della

* Cfr. Nota di Redazione dell'articolo precedente, pag. 557.

sua tradizione, è occupata a riformarsi, sia svincolandosi dalle forme antiche che essa ha provvisoriamente rivestite al tempo del suo passaggio in una cultura, sia definendosi in rapporto a dei sistemi che sono nati da essa e che avrebbero per effetto di ridurla allo stato di setta.

2. *La santità.* La religione essendo sociale e tendendo anche ad essere proselite, comporta necessariamente due aspetti. Uno col quale essa si accomoda alla coscienza delle masse, attenua le sue esigenze per poter essere accettata da qualsiasi uomo, « non spegnendo il lucignolo che fuma ancora »; l'altro invece col quale essa non mette termine al suo ideale. Noi pensiamo che è nelle più alte forme della vita religiosa che si trova più facilmente la giustificazione ultima (ed anche il meccanismo) degli aspetti più degradanti o più comuni. La coscienza santa è una coscienza abitata dal sacro. Leibniz ammirava il motto di Santa Teresa d'Avila, dicendo che bisogna comportarsi e pensare « come se non ci fosse che Dio e me nel mondo »; ciò che non significa che la vita è un sogno e la storia un flusso, gli altri uomini delle immagini, l'azione un giuoco, l'esistenza una scommessa, ma che la realtà della natura, del tempo, della storia, quella delle altre coscienze, deve essere cercata anzitutto nell'Essere che è la loro causa, la loro sorgente, il loro fine. Così la coscienza religiosa raggiunge la coscienza filosofica che essa ha sempre animato.

La santità è l'unità della coscienza spinta fino al suo punto sublime. Ma questo sentimento d'unificazione si mescola allo spavento davanti alla presenza dell'Infinito, che resta, benché vicino, infinitamente distante. Ciò che domina in una coscienza religiosa (senza attenuare in essa il senso della libertà e della responsabilità) è che Dio è causa prima di tutto ciò che è in noi e degli atti della libertà stessa.

3. *Azione e contemplazione.* Si potrebbe sostenere che la vita religiosa, strappando l'uomo alle attività temporali, lo disumanizza e l'aliena, come han detto Feuerbach e Marx. E' questo il paradosso che più la religione si spoglia e meno separa l'unione divina dall'amore umano. E' rovesciando il movimento della sua natura istintiva che si ritrova la sua vera natura, è perdendosi che ci si ritrova. La parola *sacrificio* deve essere pronunciata ed io mi propongo di approfondirne la nozione.

4. *L'angoscia e la pace.* Un'altra contraddizione della coscienza religiosa (alla quale la nostra epoca è molto sensibile) è quella dell'angoscia e della pace. Non si può infatti negare che l'idea religiosa accresca il timore, poichè essa mette sotto i nostri occhi delle ragioni di dubitare della consistenza dell'universo, della vita presente. Essa non fa cessare il nostro turbamento al pensiero della morte; l'aumenta invece con l'annuncio di un giudizio. Così porta l'angoscia al più alto punto concepibile. Perciò la religione rischia di offuscare la vita, *allorchè il valore che essa presenta non è accettato nella sua pienezza.*

La pienezza qui, è una promessa di felicità per l'intenzione netta o per il sincero pentimento. E, poichè ciò che esiste in germe contiene già gli sviluppi futuri, si comprende come un uomo religioso di « buona volontà » abbia l'impressione, al di là dei suoi tormenti, di possedere già ciò che raggiungerà, di avere in esso le primizie d'una vita che sboccherà sotto un'altra forma d'esistenza. Così, quando una coscienza religiosa prova la disperazione, l'angoscia della salvezza, il tormento del peccato, *questi stati negativi sono il rovescio di una speranza ancor più radicale*, fondata non sui meriti e i diritti dell'uomo, ma sull'anima di Dio per l'uomo. Ma l'angoscia più comune è la coscienza del peccato, quella di ogni coscienza religiosa che, misurandosi all'Infinito bene, si sente necessariamente debole e colpevole, che si riprende, si converte e si condanna.

5. *La ragione e la fede.* Si ha sovente contrapposto la coscienza religiosa alla coscienza intellettuale, dicendo che una è quella della fede, l'altra della ragione. Si è detto che la coscienza religiosa è una coscienza infantile, analoga alla coscienza dei popoli primitivi, che perpetua il timore d'un elemento « soprannaturale » nascosto dietro la natura e governandola.

Il divorzio fra la coscienza religiosa e la coscienza intellettuale (o scientifica) non è assoluto. Poichè nessuno può pensare ai giorni nostri che la religione, tale quale è, sia un ostacolo al progresso della conoscenza del mondo. Si può anche pensare che la religione cristiano-giudaica, insistendo sull'idea che il cosmo è fatto da una intelligenza, lo svincola da ogni compromesso con le forze demoniache, che, nel paganesimo, interdicevano una conoscenza razionale della « natura delle cose ». Si può quindi notare l'apporto che lo spirito religioso ha fornito allo sviluppo della filosofia occidentale,

non solo al Medio Evo, ma anche ai tempi moderni, più ancora, ai tempi contemporanei. Resterebbe tuttavia che la religione non desidera che si scrutino le sue origini. Il cristianesimo che richiama l'attenzione sulla sua origine, trova qui una prova profonda e salutare: quella di misurarsi alla sua norma originale e di discernere in sè il transitorio ed il permanente. E' chiaro che, se la critica storica delle origini cristiane, fatta da centocinquanta anni con tante risorse, aveva ottenuto un risultato positivo incontestabile, facendo della fede una superstizione fondata su di un errore storico, non sarebbe più possibile ad una intelligenza illuminata credere senza una cecità mezza volontaria. Ma, come notava ancora ieri Luciano Febvre, è piuttosto ad una constatazione d'ignoranza, alla definizione d'un vuoto originale, che mette capo la critica negativa.

6. *La fede e l'amore.* La più alta aspirazione della coscienza religiosa è di unirsi al suo principio con un atto molto complesso ma altresì infinitamente semplice, che è «l'amor di Dio»; ci può essere un amore che riscatta in un istante ciò che una vita senza amore aveva prodotto. Vale a dire che l'amore è al di là di tutto ciò che può essere constatato dall'esperienza, che risiede in questa parte dell'anima, dove l'anima stessa non penetra completamente, non sapendo mai alcuno la qualità del suo amore, nè in quale misura lo produce lui stesso o lo riceve. Qui è l'essenza della religione: la fede e l'amore vi hanno di tali rapporti che non si sa quale ne sia il primo. La fede opera per mezzo dell'amore e la fede stessa è l'effetto dell'amore

Ed è proprio perchè essa è per l'uomo la sola via possibile verso la prima sorgente che la coscienza religiosa si adatta a sopportare queste pecche, che sono il prezzo, il riscatto del suo slancio, della sua profonda purezza. L'amore della *Presenza totale*, potente e dolce, nascosta dietro l'esperienza, è la molla di questa coscienza. Ma è un amore che è allo stato di desiderio e non di possesso: esso suppone uno sforzo, un mistero, un ritardo (anche l'amore umano presenta un ritardo e uno scatto fra ciò che è dato e ciò che è solamente promesso). Qui lo scatto è portato all'Assoluto, a causa della posta che è infinita, e dell'eternità che ricorda la morte.

Parigi - Università della Sorbona.

JEAN GUITTON

LA FILOSOFIA DELL'ESPERIENZA RELIGIOSA*

1 - Introduzione.

E' proprio della filosofia riportare *l'ente all'essere*; di pensare l'essere e di comprendere l'ente in rapporto all'essere. Per conseguenza l'ente, che si chiama esperienza religiosa, le cui caratteristiche sono state già chiarite nelle due precedenti relazioni, ha da inserirsi nell'essere ed illuminarsi chiaramente con l'essere.

A questa prospettiva si potrebbe obiettare, che ciò è impossibile per l'essenza della cosa, perchè ciò falsificherebbe necessariamente l'esperienza religiosa. Sono da considerare particolarmente tre punti di vista. Riguardo al contenuto, Dio si rivela nell'esperienza religiosa, e precisamente come persona, mentre la filosofia riguarda e svolge l'essere, che non è senz'altro personale. Riguardo al comportamento, nell'esperienza religiosa emerge soprattutto l'amore con la sua dedizione al mistero, mentre la filosofia affronta il sapere con la intelligenza di ciò che è comprensibile all'uomo. Se poi osserviamo il modo del suo inserimento, l'esperienza religiosa è distinguibile per l'immediatezza che l'esperienza vissuta porta con sè, mentre la filosofia si muove nella mediatezza, senza la quale il pensare non riesce ad avere il proprio svolgimento.

Questa triplice obiezione può essere *superata* radicalmente soltanto con l'esatta determinazione delle caratteristiche della filosofia e della esperienza religiosa. La seguente esposizione tende a portare un contributo alla soluzione del problema. Vorrei già qui accennare alla direzione verso la quale si muove la mia indagine. Da una parte la filosofia chiarisce in ultima istanza quella *profondità più interiore* dell'esistenza umana, nella quale è radicata anche l'esperienza religiosa; dall'altra l'esperienza religiosa scaturisce in ultima analisi da quella profondità più interiore del-

* Cfr. Nota di Redazione, pag. 557.

l'esistenza umana, indagata dalla filosofia. Benchè, dunque, nell'una e nell'altra prospettiva si presenti la medesima cosa, tuttavia le prospettive non coincidono affatto. Piuttosto si presentano come modi diversi, nei quali si esprime la stessa cosa. Poichè all'una e all'altra è intrinseca la medesima realtà, un ponte conduce dall'una all'altra. La filosofia in modo particolare riesce a penetrare nell'esperienza religiosa, chiarendola. Qui soprattutto sarà importante una domanda, se cioè il pensare della filosofia contenga anche l'esperienza, e se l'esperienza della religione contenga anche il pensare.

2. - Il pensare della filosofia.

Il pensare della filosofia pensa l'ente che noi incontriamo nelle cose del mondo e soprattutto nell'uomo.

«Pensare l'ente» significa però realizzarlo intenzionalmente come *ente*. Questo pensare l'ente a sua volta presuppone il pensare l'essere in generale, perchè soltanto dal pensare l'essere in generale può diventar noto l'ente come tale. Dapprima, di fatto, si pensa l'ente tematicamente o in particolare, mentre l'essere è insieme pensato soltanto atematicamente o in generale. Perciò succede facilmente che l'uomo dimentica l'essere e vede soltanto l'ente. Anche il filosofare si perde spesso in una tale dimenticanza dell'essere, mentre il filosofare, che ha trovato completamente se stesso, si eleva direttamente anche al pensiero dell'essere assoluto.

Qui l'ente si rivela come condizionato, l'essere come incondizionato; l'ente come riferito all'essere o *relativo*, l'essere come riferito a nessun altro che a se stesso, o *assoluto*; l'ente come partecipante della pienezza dell'essere, l'essere però come la pienezza di cui partecipa ogni ente; l'ente come rischiarato dall'essere, l'essere come rischiarante ogni ente; come tale l'essere rimane oscurità illuminata o mistero sempre incomprensibile. Insomma possiamo dire: l'ente si rivela come totalmente dipendente dall'essere, l'essere come assolutamente indipendente, dal quale dipende interamente ogni ente.

La filosofia trova che l'essere fonda l'ente, con tutte le sfumature accennate, non soltanto nel sapere con la sua assoluta validità del vero, ma anche nel volere *morale* con il suo assoluto legame al bene e nella formazione del *bello* con la sua manifestazione di assoluto. Così ogni realizzazione umana è compenetrata

dalla rivelazione e dall'irruzione di assoluto, in forza della quale soltanto essa può essere resa possibile come tale interiormente.

Perciò all'uomo l'essere nella sua assolutezza è sempre reso manifesto attraverso l'ente, e gli si comunica sempre. Se da una parte ciò si presenta dapprima soltanto come inizio quasi impercettibile, dall'altra però l'essere è sempre superiore all'ente e lo trascende. Da ciò scaturisce l'impulso, con il quale l'essere conduce da un inizio alla pienezza della sua autorivelazione. Ciò che si rivela in ultima istanza nell'impulso dell'essere, si mostra all'uomo soltanto secondo la misura, nella quale egli gli si dona o gli si chiude nell'*amore*.

Per questa via noi arriviamo a comprendere che l'essere, soltanto come *personale* o nell'autopossesso personale, è interamente se stesso, mentre nella semplice cosa o realtà raggiunge soltanto una forma inferiore di se stesso. Inoltre la persona, in virtù dell'essere, e, più esattamente, in virtù del suo ritorno all'essere, è aperta non soltanto verso se stessa ma anche verso ogni altro ente, soprattutto verso le altre persone, perchè soltanto nel *dialogo* con esse l'essere si esprime pienamente. Con ciò noi ci muoviamo nel « *supremus gradus vitae* », che è caratterizzato dalla presenza dell'assolutezza dell'essere.

Poichè l'assolutezza non si realizza interamente nella persona finita, il supremo grado di vita spinge oltre questa, e cioè verso la *persona infinita*, che è l'essere stesso, e per conseguenza l'assoluto, l'incondizionato, la pienezza illimitata, il completamente indipendente, dal quale la persona finita dipende semplicemente e al quale si deve perciò l'amore, la dedizione assoluta, l'adorazione. Qui è contenuta già l'esperienza *metafisica* che si realizza pienamente incomprensibile; allora egli è completamente presso l'essere e interamente presso se stesso. Dopo tutto, la filosofia, condotta fino alle sue estreme conseguenze, sbocca nella religione, oppure la filosofia è sempre interiormente sollecitata dalla religione, perchè l'impulso dell'essere in ultima analisi scaturisce da Dio.

Ci rimane ancora la domanda, se in questo pensare mediato della filosofia viva anche l'*immediatezza dell'esperienza* e precisamente dell'esperienza religiosa. Certamente la filosofia, attraverso l'esperienza *ontica* dell'ente, penetra nell'esperienza *ontologica* dell'essere, in quanto l'ente, come tale, si rivela intelligibile perchè radicato nell'intelligibilità dell'essere. Ma con ciò colui che filosofa percepisce senz'altro l'impulso dell'essere, nel quale im-

pulso è contenuto necessariamente e viene percepito implicitamente il termine essenziale dell'essere stesso, cioè l'essere divino. Qui è contenuta già l'esperienza *metafisica* che si realizza pienamente nella esplicitazione di questo implicito. Come l'esperienza ontologica, nonostante l'astrazione che la sorregge, è realmente esperienza, così anche l'esperienza metafisica non cessa di essere realmente esperienza, perchè la sua esplicitazione include un discorso.

3 - *L'esperienza della religione.*

L'esperienza religiosa è un *avvenimento* originario, che si sviluppa da una sua propria forza, senza la filosofia e accanto alla filosofia. In questo avvenimento l'uomo incontra immediatamente Dio come l'assoluto Tu, che per lui è semplicemente decisivo e al quale egli si consacra con adorazione e dedizione.

Perciò l'esperienza religiosa sin dall'inizio si trova là, dove la filosofia, dopo la sua indagine, termina. A questa prima differenza, se ne aggiungono delle altre: dove regolarmente si pone qualche cosa in primo piano per l'esperienza religiosa, la medesima cosa deve rimanere nello sfondo per la filosofia; in particolare si tratta di Dio e non dell'essere; del Tu personale e non dell'assoluto impersonale o almeno personalmente indifferente; del mistero e non del comprensibile; dell'amore e della dedizione e da ultimo della salvezza e non del sapere e della ragione; dell'immediatezza dell'esperienza e non della mediatezza del pensare.

Ma queste caratteristiche dell'esperienza religiosa non portano con sè affatto una *completa opposizione* al pensare della filosofia; piuttosto, all'esperienza religiosa, in virtù della sua particolarissima essenza, appartiene come sfondo ciò che nella filosofia costituisce il primo piano. Perciò nell'esperienza religiosa si raggiunge Dio attraverso l'essere, e il Tu assoluto si schiude mediante l'assoluto non ancora definito come personale. Il comprensibile rende accessibile il mistero. Amore e dedizione si fondano sul sapere e sulla ragione, e perciò l'esperienza ha le sue radici nel pensare e l'immediatezza nella mediatezza. Tuttavia nell'esperienza religiosa le realtà di sfondo, a causa del loro inserimento nelle realtà di primo piano, presentano se stesse in modo diverso da come si presentano nella filosofia, in quanto esse spic-

cano soltanto in quella misura e in quel modo corrispettivo alle esigenze del primo piano.

Da ciò si spiega la *struttura* dell'esperienza religiosa. Non è un atto semplice ma un complesso di atti. Inizialmente si presenta il complesso come viva totalità, in cui si inseriscono e si subordinano completamente i diversi elementi che la compongono; perciò questi soltanto per l'analisi seguente possono essere rilevati per se stessi. Ciò vale anche per i non pochi passi, che devono essere percorsi dall'ente finito all'essere divino. Essi vengono eseguiti come un unico atto e si compenetrano così vicendevolmente che soltanto l'indagine filosofica può sceverare l'uno dall'altro ed evidenziarli singolarmente.

Nello stesso modo possiamo chiarire la particolare *certezza* dell'esperienza religiosa. In essa non operano soltanto forze razionali, ma tutte le energie e capacità dell'uomo. Essa come atto dell'uomo integrale è il palpito più intimo della vita vissuta e non soltanto pura teoria. Invece di un orientamento verso la verità astratta, questa certezza è l'incontro con il Tu infinitamente concreto e assoluto; perciò essa si presenta sempre come fede e come atto di abbandono. Benchè essa venga mostrata come razionalmente ben giustificata dall'accennata riflessione filosofica, essa pure non può mai essere completamente esaurita dalla ragione soltanto. La certezza religiosa realmente sperimentata non può essere nè dimostrata in senso stretto nè distrutta razionalmente; però può essere capace di martirio.

Infine: da quanto abbiamo detto risulta chiaro che l'esperienza religiosa ha il suo aspetto *noetico*, *etico* ed *estetico*, senza però essere ridotta ad uno di questi. Mettendo in rilievo il momento proprio di ciascun aspetto e sviluppandolo in tutta la sua profondità, appare che essa rimane legata a tutti, e contemporaneamente è superiore ad ognuno di essi. D'altra parte in questi aspetti c'è essenzialmente qualcosa di religioso, senza che uno di loro oppure tutti insieme riescano ad esaurirlo.

Da tutto ciò risulta la *possibilità* dell'esperienza religiosa. In particolare essa non deve essere irrazionale per poter essere designata come esperienza. Essa è esperienza perchè non soltanto astrattamente immaginata, ma vissuta; perchè non soltanto indica un incontro con il Tu assoluto, ma lo realizza; perchè implica l'uomo intero con tutte le sue energie e capacità. Inoltre l'esperienza sta nel fatto che i passi dell'ascensione verso l'assoluto

Tu non sono singolarmente articolati ma vengono compiuti in un unico slancio sotto l'impulso dell'amore. Infine, e soprattutto, l'esperienza è garantita dal fatto che già l'impulso dell'essere rivela il carattere dell'esperienza; ciò vale per l'impulso o per l'invito che ci perviene continuamente dal Tu assoluto, dove la filosofia sottolinea nell'esperienza il sapere, mentre la religione, al di sopra di ogni semplice sapere, accentua proprio l'esperienza.

Roma - Università Gregoriana

GIOVANNI BATTISTA LOTZ S. J.

NOTE CRITICHE

« FILOSOFIA ED ESPERIENZA RELIGIOSA » AL XV CONVEGNO DEI FILOSOFI CRISTIANI DI GALLARATE

Il tema generale del XV Convegno del Centro di Studi Filosofici di Gallarate è stato « *Filosofia ed esperienza religiosa* ».

Dal 5 al 7 settembre 1960, all'Istituto « Aloysianum » di Gallarate, i filosofi cristiani, che annualmente vi partecipano, si sono impegnati, come filosofi, nel chiarire il fenomeno religioso, nel cercare, in vista di determinare il significato filosofico della religione, l'esperienza caratteristica di questa attività comune di tutti i popoli e dei singoli uomini, l'esperienza propria del « sacro » del « divino », distinta da altre esperienze umane affini.

Le relazioni introduttive al Convegno, in gradualità progressiva al fine di una ricerca più specificamente filosofica, sono state tenute dal Prof. Romano Guardini dell'Università di Monaco, dal Prof. Jean Guittou della Sorbona di Parigi e dal Prof. Giovanni Battista Lotz S. J. dell'Università Gregoriana di Roma.

* * *

Il primo tema particolare, di accesso e di introduzione a tutto il Convegno, è stato: « *La fenomenologia dell'esperienza religiosa* ».

Il Prof. Romano Guardini, dopo aver premesso che il termine « *fenomeno* » viene da lui preso nel suo significato più semplice, come ciò appare o si mostra o si presenta allo sguardo di un osservatore penetrante, e il termine « *religione* » si riferisce non alla religione rivelata, ma alla religiosità naturale esistente presso i tutti i popoli e in tutti i tempi, cerca di individuare e descrivere l'oggetto di questa religione, non partendo dall'Ente assoluto, ma da una *esperienza* vissuta, dai fatti più tipicamente e comunemente riconosciuti come religiosi.

Come negli altri fenomeni o attività dello spirito o come nelle discipline filosofiche (etica, estetica, gnoseologia, ecc.) vi sono fondamentali esperienze nelle quali l'uomo avverte una realtà di natura e di valore determinato, così nel fenomeno religioso c'è una esperienza propria che può e deve fondare una filosofia autonoma della religione. C'è qualcosa di diverso delle altre esperienze umane. L'uomo nell'esperienza religiosa sente qualcosa di misterioso, di maestoso, di eterno o, come di-

rebbe Rudolph Otto, di luminoso, di sacro, di tutt'Altro (cioè diverso da tutte le realtà empiriche, inafferrabile con concetti corrispettivi); in essa l'uomo avverte una presenza, una realtà che non riesce a definire, ma che s'impone, lo soggioga, lo porta ad un profondo rispetto verso l'Altro, a credere nella sua illimitata potenza, a pregare. Tutto questo è sentito per una propria disposizione religiosa, non etica, né estetica, né filosofica.

Ciò che produce questa esperienza non è l'elemento razionale, ma è qualcosa di altro, di misterioso. L'esperienza religiosa è indipendente dalla propria volontà, è sentita come dono, è qualcosa di inesprimibile, ma è immediatamente dall'uomo riconosciuta come tale, come qualcosa che lo riguarda personalmente, che si riferisce al senso della sua vita e della sua salvezza.

Il Prof. Guardini dimostra l'esistenza della religione con una molteplicità di esperienze occasionate dalla natura, dalla vita, dalla cultura, dalla storia, dall'arte. Queste esperienze avvertono un dato che è diverso dalla realtà empirica, dalla quale emerge, e che non è riducibile alla pura fantasia o al puro sentimento, ma è realtà: è entità, potenza, iniziativa. E' caratterizzata anche come valore.

Un altro punto da chiarire è se esista una « facoltà » propria per l'esperienza religiosa. Per il Prof. Guardini non è il caso di parlarne. Per lui « è l'uomo nella sua totalità che deve essere ritenuto come portatore di esperienza religiosa »: a questa totalità appartiene non soltanto ciò che noi chiamiamo « spirito » o « anima » ma anche il corpo. Anche se vi sono eccelse forme di esperienze religiose verso l'Altro o il Numinoso, come sublimità a cui si appella il « nous » platonico, o verso l'intimità profonda dell'uomo, verso il fondo dell'anima, a cui si appella la « philosophia cordis », resta tuttavia tutto l'uomo come soggetto della esperienza religiosa. Infatti per il Guardini ciò che la persona percepisce e sente come « tu » e gli risponde con una presa di posizione dell'« io » non è alcuna speciale facoltà, né alcuna particolare disposizione, ma piuttosto l'uomo concreto nella sua individuale totalità.

Alla relazione ufficiale seguono, in questo Convegno, *correlazioni* che manifestano altri principali aspetti o rapporti dell'esperienza religiosa.

Particolari *comunicazioni* e *interventi* integrano le relazioni introduttive e le correlazioni.

A meglio illustrare la fenomenologia dell'esperienza religiosa, cioè questa prima parte o primo aspetto del tema generale, per penetrare la natura di tale esperienza e per stabilire i suoi rapporti di distinzione e, in parte, d'interdipendenza con altre attività affini dello spirito umano, parecchi correlatori e relatori si sono fermati appunto a chiarire ed approfondire il senso fenomenologico e l'essenza dell'esperienza religiosa (Guzzo, Zaragueta), o a scrutare le relazioni dell'esperienza religiosa con l'esperienza metafisica (Lazzarini), con l'esperienza etica (Munoz Alonso), con l'esperienza estetica (Navratil, Oberti), con l'esperienza scientifica (Selvaggi, Morra), con l'imprevedibilità dell'esistenza e con la morte (Piemontese, Santinello).

Di quanto è stato detto da questi diamo subito ampia notizia. Degli altri interventi che pur hanno preso spunto dalla fenomenologia dell'esperienza religiosa ma che hanno mostrato più vivo interesse per gli altri aspetti, cioè per quello psicologico e filosofico, ne verrà data notizia in seguito, a luogo e tempo più opportuni.

La prima correlazione dal titolo « *L'esperienza religiosa vissuta* » è quella del Prof. Augusto Guzzo dell'Università di Torino. Come per sapere che cosa è l'arte noi l'andiamo a domandare al filosofo dell'arte e all'artista, ma anzitutto all'artista, che ci può dire quello ch'egli sente quando fa arte, e che noi possiamo in parte comprendere soltanto se riusciamo a partecipare a quello che egli dice, se la sua esperienza trova una certa risonanza in noi, così nel caso dell'esperienza religiosa bisogna domandare alla coscienza religiosa quello che l'esperienza religiosa è, bisogna lasciarla parlare liberamente, bisogna ascoltarla, bisogna farle credito e registrare, noi, quel che essa dice di sé.

Si può subito pensare che è un'illusione, come da tante parti si fa. Su questo si può e si deve discutere; ma prima ascoltiamo la testimonianza che la coscienza religiosa ha di sé.

Come si ha dallo studio del fenomeno religioso di studiosi attenti, penetranti e sereni, che rispettano e non alterano le linee della testimonianza che la coscienza religiosa rende di sé, quali Jean Baruzi ed Henri Bergson, pur riconoscendole linguaggio diverso ed uso di nomi diversi da popolo a popolo, da tempo a tempo, da cultura a cultura, tuttavia la esperienza religiosa ha una struttura unica, tipica: il suo contenuto, che è poi tutt'uno con la forma di rapporto ch'essa interpreta, è sempre lo stesso, in tutti i popoli, in tutti i tempi.

Riducendo in un primo momento a pochi tratti o movimenti questo slancio della coscienza religiosa, lo si può indicare con tre affermazioni, che poi devono essere unite in una sola realtà, perchè la loro unità è la coscienza religiosa in atto.

La coscienza religiosa dice di sé: « 1) è proprio Dio che è presente in me; 2) e proprio in me Egli è presente, e in questa presenza io rimango io, responsabile della sincerità e dell'impegno con cui io mi tendo ad ascoltare la voce che è di Lui, non mia; 3) e intanto Iddio è se stesso e parla Lui con la voce sua, anche se son io che interpreto questa sua voce, e mi dice che devo fare, anche se son io che devo capire, distinguere quel che Egli vuole che io faccia ».

Nel primo movimento (« è proprio Dio che è presente in me ») altri, gli spettatori, possono dubitare che Dio sia presente alla coscienza religiosa; ma la coscienza religiosa è certissima della presenza di Dio nel momento di grazia, anche se dopo, quando questa presenza è passata ed è diventata un ricordo e si susseguono momenti di aridità, può anche ad essa affacciarsi il dubbio.

Nel secondo movimento (« Dio ha scelto proprio me ») ci può esser dubbio da parte degli altri, che possono pensare ad un momento di orgoglio, di superbia di persone semplici, umili nell'affermare di essere chiamate e scelte da Dio; ma nel momento attuale dell'esperienza re-

ligiosa chi sente Dio presente, sente veramente di essere stato scelto senza affatto insuperbirsi, perchè appena la coscienza è tentata di superbia, appena fa più attenzione a sè e non più a Dio, il contatto si perde, Dio si allontana, non lo si ha più.

Nel terzo movimento («Dio è che vuole così») un dubbio o sospetto simile ai precedenti può nascere in chi è estraneo, lontano dall'esperienza religiosa; ma chi sperimenta la presenza di Dio, sente che la propria indegnità è colmata da chi, avendola scelta, la fa degna, e ad essa son dette le parole su ciò che deve dire o deve fare. L'espressione più esatta di tale affermazione è la risposta della B. Vergine Maria: «Ecce ancilla Domini». L'umiltà è al tempo stesso prontezza.

Dopo aver spiegato come in questi movimenti Dio resta Dio senza confondersi con colui che attua in sé l'esperienza religiosa, e come vada intesa l'indiazione o unificazione dei mistici nel senso dell'unificazione della volontà dell'uomo al volere che Iddio gli fa presente, Guzzo ribadisce che questi tre movimenti costituiscono un'unità solo d'esperienza.

Sono talmente legati tra loro, che uno non ha senso se non integrato dall'altro, perchè in realtà sono uno. Possono tuttavia essere considerati come movimenti dialettici.

La coscienza religiosa resta impigliata nelle antitesi se non si eleva fino all'esperienza religiosa. Il carattere proprio della dialettica è porre le antitesi per superarle e viverle nella unità.

Le principali antitesi che possono presentarsi sotto diverse forme alla coscienza religiosa, secondo Guzzo, sono le seguenti: se la coscienza religiosa: 1) è singola o collettiva; 2) è eccezionale o ordinaria; 3) è sana o ammalata; 4) è sobria o esaltata; 5) è cieca o veggente; 6) è dogmatica o critica; 7) è nel tempo o fuori del tempo; 8) è storica o astorica; 9) è volontà o destino; 10) sa o crede. Antitesi che scompaiono quando c'è la presenza di Dio, che ritornano tutte quando questa presenza si allontana dalla coscienza religiosa.

Il Prof. Juan Zaragueda dell'Università di Madrid espone dei «*Punti di vista in materia religiosa*». Gli antichi distinguevano gli «oggetti materiali» e «gli oggetti formali». I «punti di vista» moderni costituiscono, più che formalità oggettive, delle attitudini soggettive. Vediamo quei punti di vista che si offrono in materia religiosa e che involgono tutta la problematica religiosa dei nostri tempi.

1) La prima attitudine da adottare in religione è quella della religiosità vissuta, l'esperienza della vita religiosa nel senso più autentico della parola. Per essa il credente si eleva all'oggetto religioso, a Dio, in tutta spontaneità, come all'Essere il più trascendente della sua vita attuale e futura, con tutta l'effusione dei suoi sentimenti culturali e l'omaggio della sua obbedienza. Egli prova così l'intimità di Dio senza intermediari terrestri, e constata e partecipa della religiosità degli altri, con cui si sente in comunione.

2) La seconda attitudine è quella chiamata «fenomenologia», parola assai barocca adottata da E. Husserl per significare una riflessione non ratificante né rettificante né dubitante delle ingiunzioni della coscienza

spontanea, che vede la sua oggettività trascendente, ma portante alla descrizione della loro essenza e alla constatazione della loro esistenza come fatto di coscienza, facendo astrazione dal valore della sua pretesa alla verità.

L'astensione, la « messa fra parentesi », è la caratteristica di questa attitudine, che poco frequente nella vita mentale ordinaria, è applicabile alla vita religiosa e serve d'introduzione alla filosofia. Questa fenomenologia scopre la sentimentalità religiosa dell'uomo e constata la prospettiva del trascendente, di Dio.

I grandi aspetti della vita religiosa che cadono in special modo sotto la descrizione fenomenologica sono: la fede, il culto (l'adorazione) e la morale, su cui il prof. Zaragueda si diffonde ad illustrare oggetto, natura e modalità.

3) Il terzo punto di vista concerne la giustificazione della vita religiosa con la filosofia della religione.

Il credente, che vive la sua fede e di essa non ammette dubbio, non può pervenire ad esplicitare i motivi che garantiscono la sua fede. Sono i motivi di credibilità, razionali, se si tratta della religione naturale, e motivi soprarazionali, se si tratta della religione soprannaturale, della religione rivelata. Vi sono motivi intrinseci derivati dal concetto dottrinale della rivelazione o dalla sua efficacia di conversione e di santità per gli uomini, e vi sono motivi estrinseci, come i miracoli e le profezie. A lato della credenza c'è la non credenza, e l'incredulo o anche chi ha una diversa religione porta le sue ragioni che formano difficoltà per il credente.

Ecco come al filosofo della religione si pone il grande problema della sua credibilità, che è problema critico e apologetico. Il Zaragueda afferma che il margine della conciliazione con le altre religioni sarà più grande di quanto non appaia ordinariamente, e che comunque non verterà pregiudicato il problema fondamentale della religione, che è quello della sua verità.

4) Altri punti di vista toccati dal Zaragueda sono quelli del soggetto della condotta morale, informata dal concorso naturale di Dio o anche dalla grazia sovranaturale, e quello della restrizione del campo della religione fatta dalla psicologia e sociologia religiosa, in quanto vien ridotto alla conoscenza scientifica della coscienza umana nei suoi rapporti con l'organismo, alla conoscenza di stati puramente immanenti e soggettivi, con leggi più o meno associative, senza più possibilità di ammettere e salvare una vera trascendenza oggettiva e una norma o un fine superiore a cui indirizzare la nostra condotta. La religione sarebbe così legata agli interessi di questo mondo.

La filosofia della religione avrebbe il compito di rivalutare l'oggettività della religione, la vera trascendenza, senza cui la religione sarebbe cosa vana.

Il Prof. Renato Lazzarini dell'Università di Bologna espone la seconda correlazione dal tema particolare « *Esperienza religiosa ed esperienza metafisica* ».

La relazione tra esperienza metafisica ed esperienza religiosa, come per ogni esperienza più o meno abituale, dato che gli studi critici ci inducono ora a dubitare d'una metafisica che pretenda ad un rigore filosofico-sistematico e del significato ch'essa possa avere specialmente in relazione all'esperienza religiosa, andrebbe considerata con metodo fenomenologico. La fenomenologia si prova su un terreno prevalentemente problematico, dove la posizione metafisica è accennata come limite dell'esperienza e la descrizione è fatta in termini negativi. Soltanto con tale metodo il problema dei rapporti tra religione e metafisica è messo su di un piano accessibile e può essere avviato ad una comprensione e soluzione soddisfacente.

Partendo dalla materia, considerata sotto l'aspetto filosofico-esistenziale, cioè come oggetto trascendentale e casuale e tuttavia incompatibile e degenerativa dell'atteggiamento religioso, perchè il farne della materia oggetto d'intenzionalità religiosa sarebbe degradare quest'ultima, e passando alla sfera degli «io» o degli uomini, il Lazzarini afferma che la sospensione dell'attitudine religiosa deve estendersi anche a questa sfera. Passiamo dall'oggetto, dal «cogitatum» al «cogitans», alla trascendentalità della coscienza, al soggetto trascendentale. Il quale, sì, può disperdersi tra gli enti mondani, finiti, può rapportarsi al relativo, può operare una scelta parziale e provvisoria, perchè provvisori e parziali sono i valori che da questo mondo fisico emergono, ma può e deve superare questa realtà mondana con le sue qualificazioni assiologiche di provvisorietà e di parzialità, per rapportarsi verso l'Assoluto, verso una realtà ultramondana.

E' necessario il passaggio alla rappresentazione di un «Io assoluto», dell'assolutamente Altro. Ora, come raggiungere e descrivere la terra del tutto inesplorabile quale può essere quella propria di Dio, che trovandosi al polo opposto dell'oggettività rappresenta il sommo della soggettività? Per chi voglia rimanere fedele al metodo fenomenologico — dice Lazzarini — questa zona non può essere espressa che in termini negativi e non può dar luogo che a una metafisica o teologia negativa. E' questa una prospettiva negativa. Noi infatti siamo immersi in rapporti negativi, e non sappiamo cos'è l'Assoluto. Esso appare col senso della misteriosità, dell'alterità, dell'assolutamente Altro, è classificabile da noi non per quello che è, ma per quello che non è, è il «Deus absconditus». Il problema fondamentale di Dio non è il teismo o l'ateismo, il monismo o il panteismo, ma è il periteismo, il problema intorno al mistero di Dio. Di fronte al mistero profondo di Dio, l'iniziazione filosofica ha qualcosa di comune con l'esperienza religiosa. Il voler comprendere quello che è indeterminabile, inaccessibile, indicibile costituisce il limite ontologico, senza però sfociare nell'agnosticismo.

Altro elemento essenziale per integrare, in sede fenomenologica, l'esperienza religiosa sarebbe l'aspetto escatologico o finale.

C'è, per il Lazzarini, il dilemma di due metafisiche. Anzitutto una metafisica cui è negata ogni prospettiva religiosa che trascenda le strutture esistenziali e storiche: è la metafisica strutturalistica e immanentistica. Tutt'altra è la metafisica che legittimi l'esperienza religiosa: essa

può essere qualificata come funzionalistica o metastrutturale in quanto essa fa perno non sull'essere come dato assunto nel suo spiegarsi nel tempo che ne è l'anima, bensì sulla tendenza a qualcosa o a qualcuno che trascende essere e tempo. Questa metafisica intenzionale prelude all'esperienza religiosa, escatologica, esperienza che muove da tutto l'uomo e tende a tutto l'uomo e che, concentrandosi attorno al «sacro», consiste in una filosofia dove l'Essere è elevato a Valore.

«*Esperienza religiosa ed esperienza etica*» è il tema della correlazione del prof. Adolfo Muñoz-Alonso dell'Università di Valencia.

In breve, egli dice che l'esperienza religiosa di cui la migliore descrizione sarebbe quella del Guardini, è una dimensione essenziale dell'esistenza, che stabilisce un legame ed un vincolo davanti ai fenomeni della natura e della storia ed è strettamente legata alla salvezza, quella salvezza dell'esistenza che è senso dell'esistere concreto nel mondo. Nella sua dialettica, non sempre il divino è ciò che appare, in quanto c'è anche un'esperienza religiosa del profano che porta alle rivelazioni dell'arte e, nelle sue forme più alte, in particolare alla musica. In essa tuttavia è sempre l'altro, il sacro che è oggettivato in se stesso e pervade l'uomo e lo trasforma, mentre nell'esperienza etica l'io stesso si oggettivizza senza che avvenga una necessaria trasformazione, in quanto l'esperienza etica che è assiologica e comportamentale ha una determinazione estimativa degli atti umani, è anzi una rivelazione della struttura dinamica dell'esistenza personale, si rivela nella modalità stessa degli atti umani. Essa non costringe ad una selezione, ma obbliga ad una scelta e ad essa l'esperienza religiosa indissolubilmente si lega, non in contrapposizione, ma in correlazione.

Un'immanenza autonoma dell'esperienza etica fonda l'uomo in se stesso nella sua categoria personale e intrasferibile, in quanto l'esperienza etica non illumina le altre realtà, ma assicura l'uomo di fronte ad esse senza farlo uscire da sé, risolve l'uomo nel significato dei suoi atti, essendo essi ciò che egli è, così che si può affermare che un uomo non è uomo senza l'esperienza etica, che è la coscienza personale dell'esistenza concreta dell'uomo come tale. Essa è sollecitata da sensazioni sociologiche, metafisiche, religiose, comporta una teleologia di beni autonoma ed immanente, non è un'esperienza dell'attività specificatamente personale convertibile in norma umana universale, ma l'esperienza di un'adeguazione di fini e di beni in cui la persona umana trova la sua giustificazione e la sua comunicabilità, il suo sapersi umana nella sua intrasferibile personalità. In essa rientra ogni attività umana, sia pure non nel grado di trasformazione in cui opera l'esperienza religiosa. Ogni esperienza umana infatti ha la sua eticità ed assiologia nella esperienza interiore.

L'esperienza religiosa lega l'uomo al sacro e l'esperienza etica a qualcosa che gli è intimamente esigito. Con Socrate, l'esperienza etica ha avuto il suo fondamento nella filosofia. Col Cristianesimo, tale fondamento si colloca nella condizione dell'uomo come perfettibilità eteronoma, ma questa eteronomia non contraddice bensì convalida l'autonomia sufficiente che comporta ogni esperienza etica.

Una terza correlazione riguarda « *La fenomenologia dell'esperienza estetica nei suoi rapporti con l'esperienza religiosa* ». Il Prof. Michel Navratil dell'Università di Montpellier cerca di determinare le implicanze e le distinzioni dei caratteri di queste due esperienze.

In una prima parte, infatti, del suo discorso dimostra come i caratteri rispettivi di entrambe sono gli stessi o possono essere strettamente uniti tra loro. Come l'esperienza estetica implica un'apertura a sensazioni imprevedibili che s'armonizzano tra loro, e quindi implica un distacco e una rinuncia ad ogni desiderio di un oggetto particolare, così l'esperienza religiosa importa una simile apertura, un simile distacco, una simile rinuncia. Come l'esperienza estetica ha una particolare forma di linguaggio, distinta, dal contenuto e per il modo dalla forma di linguaggio che costituisce il dialogo, così del pari l'esperienza religiosa.

In una seconda parte dimostra come l'esperienza estetica si distingue dall'esperienza religiosa, non per tenere il suo posto, e come la sorpassi per la sua stessa natura, per il diverso modo di rapporto con gli altri soggetti, per l'oggetto o principio trascendente, per il senso che dona alla vita, alla morte, alla salvezza.

Della « *Fenomenologia dell'esperienza religiosa nell'arte* » si occupa anche la Prof. Elisa Oberti dell'Università Cattolica di Milano.

Secondo lei da due punti di vista si può considerare l'innesto del fatto religioso con l'arte. Il *primo* è quello accennato nell'introduzione da Romano Guardini, e consiste nella capacità dell'arte di suscitare una dimensione religiosa nell'animo del contemplante. Il *secondo*, che direi più caratteristicamente estetico, consiste nella dimensione religiosa che nasce dal seno dell'arte stessa.

Tale dimensione è connessa con tutta l'arte in quanto tale, e non esclusivamente con determinate opere aventi un particolare contenuto religioso. Neppure è valida la identificazione totale di una tematica religiosa con la grandezza di certe opere spinte al limite del sublime. Da esse sorge anzi il rischio di una assolutizzazione dell'umano. Nell'arte si prospetta una dimensione religiosa in quanto in essa, per il suo essere tipicamente umana, traluce il senso della finitudine dell'uomo e la spinta verso un assoluto che lo trascenda.

Il senso del finito e la spinta verso il trascendente possono essere espressi sia nella olimpica serenità dell'arte greca che apparentemente include in sé il trascendente identificandolo con l'impulso verso di esso, senza peraltro vanificare l'umano-finito che si documenta nella lineare fragilità della sua perfezione; sia nella tumultuosa irrequietudine del barocco; sia nella consapevole angosciosa problematicità dell'arte contemporanea. In quest'ultima, a prescindere da esigenze di contenuto, il protendersi dell'arte verso la religione si fa più evidente per lo stesso fratturarsi delle sue forme espressive che dicono il fratturarsi e il crollo del puramente umano.

Mentre nel primo modo di innestarsi della religione nell'arte l'incontro è estrinseco, l'arte può restare occasione del tutto accidentale e la spinta soggettiva si identifica con un impulso sentimentale, il secondo

è l'incontro autentico della religione con la zona dell'artistico e mostra obiettivamente come, anche a partire dall'arte e dalle sue tipiche valenze, sia possibile la spinta verso il trascendente e l'apertura dell'orizzonte religioso.

Su « *Esperienza estetica ed esperienza religiosa* » è stata presentata anche una comunicazione del Prof. Maurice Nedoncelle. Ma del contenuto di questa comunicazione non siamo riusciti ad avere conoscenza.

Il Prof. Filippo Selvaggi S. J. dell'Università Gregoriana di Roma parla de « *L'esperienza religiosa dello scienziato* ». Egli conosce la comune pregiudiziale negativa per qualsiasi discorso su un'esperienza religiosa dello scienziato in quanto tale, giacché esperienza religiosa implica essenzialmente il riferimento a qualcosa di trascendente, di misterioso, di numinoso, in un alone di sacro e di divino, che non può essere, per definizione, oggetto del metodo scientifico operativo.

Tuttavia c'è un fatto reale innegabile, secondo l'affermazione di numerosi eminenti scienziati del nostro tempo, il fatto cioè di un'esperienza religiosa affiorante dal campo stesso dell'esperienza scientifica rigorosa.

Leggendo — egli dice — gli scritti non propriamente tecnici di numerosi scienziati contemporanei, quali Planck, Einstein, Eddington, Jeans e, per riferirci più particolarmente agli italiani, Armellini, Severi, Fantappiè e tanti altri, è facile incontrarsi in espressioni di un sentimento almeno vagamente religioso, che viene riferito come frutto della stessa indagine scientifica. Lo scienziato, nello stesso progresso delle sue conquiste scientifiche, viene quasi ad urtarsi inopinatamente, ma anche inevitabilmente contro qualcosa di misterioso e incomprensibile, qualcosa però che non si presenta come un irrazionale, una materialità cieca e caotica, ma piuttosto come un suprazionale, qualcosa di maestoso e di ammirabile, che rapisce l'animo in un senso di muta riverenza, di umiltà e sottomissione, quasi di misticismo estatico.

Dopo aver notato che qui non ci si riferisce all'esperienza dell'uomo dinanzi allo spettacolo della bellezza della natura, ingrandita dai mezzi potenti di penetrazione della scienza moderna, e dopo aver esposto e criticato l'orgogliosa scienza materialista e positivista dell'800 che, con il sentimento di onnipotenza della ragione umana nel conoscere e spiegare l'universo, si ergeva essa stessa come religione e come religione senza mistero, come culto della dea Ragione senza un « numen », senza quel tutt'Altro, diverso da ogni dato intrinsecamente mondano e umano di cui parla R. Otto, il Prof. Selvaggi passa alla considerazione dei due atteggiamenti che si possono assumere nei riguardi dell'esperienza religiosa dinanzi alla crisi della scienza dell'800 (un atteggiamento rinunciatario o agnostico, e un atteggiamento rivalutativo del senso del mistero e della esperienza religiosa) e alla considerazione d'una esperienza religiosa più caratteristica dello scienziato del '800, dell'uomo di scienza di questi ultimi cento anni.

Tra l'opinione di Severi, il quale interpretando a suo modo il pensiero di Einstein ritiene che l'esperienza religiosa nello scienziato è do-

vuta, oltre che alla grazia, ad una esperienza umana più completa, qual'è l'esperienza del dolore fisico e morale nelle avversità e nella perdita delle persone care, e non all'esperienza scientifica, e l'opinione del Fantappiè, il quale, rifacendosi a Galilei, rivendica all'esperienza scientifica una propria esperienza religiosa, il relatore fa da arbitro, cercando di conciliare le due opinioni.

Per un senso di completezza e di concretezza riportiamo le parole con cui il Fantappiè espone la sua personale esperienza di scienziato. Questa esperienza consiste nel percepire immediatamente il razionale e soprarazionale della realtà e della scienza come espressione di una mente, di un essere intelligente e personale, che supera infinitamente la mente umana e che pure a questa si rivela nella natura creata e nelle stesse costruzioni astratte della matematica « Tutti i grandi matematici, dice Fantappiè, hanno l'impressione di scoprire cose, verità già esistenti, di urtare, per così dire, contro delle cose talmente solide, resistenti, più di un sasso, più di qualche cosa che si tocca con le mani; questa è la sensazione che hanno i matematici. Si ha cioè l'impressione che questo mondo della logica, di ciò che è o può essere senza contraddizione, abbia una consistenza di per sé, per cui la nostra non è invenzione, ma scoperta ». Ma la matematica, con le sue formule e i suoi teoremi, che lo scienziato deve faticosamente scoprire, non può sussistere senza una mente che la pensa e la mente non può essere che personale; in altre parole, le verità matematiche, con la loro reale preesistenza alla nostra scoperta, ci mettono quasi in contatto con un'altra Ragione, in cui esiste effettivamente ciò che altrimenti non potrebbe esistere, essendo in sé puro pensabile. Il matematico, nella sua ricerca scientifica, entra come in colloquio con un « Tu », che lo trascende infinitamente e col quale pure egli ha un'affinità fondamentale, che sola può permettere il colloquio fra l'« io » e l'Altro.

Il Prof. Gianfranco Morra dell'Università di Bologna esamina « *Il problema dell'esperienza religiosa nel neopositivismo* ».

Dopo alcune brevi considerazioni sulla fondamentale teoria del neopositivismo o empirismo logico, per cui sono valide solo la logica e le scienze empiriche, in quanto soltanto esse hanno affermazioni verificabili e sono fornite di significato, passa a dimostrare come nel neopositivismo ogni proposizione formata con la parola « Dio » risulta del tutto priva di senso, è una pseudo-proposizione.

Per Carnap la parola « Dio » equivale alla parola « babue », cioè ad un accostamento insignificante di lettere, come ogni proposizione contenente la parola « Dio » è simile alla proposizione « Cesare è numero primo », ad una proposizione cioè priva di senso logico-fattuale. Come la metafisica, anche la religione risulta una « mediocre espressione del sentimento della vita », che non può essere dimostrata né vera né falsa, perché non è verificabile.

Lo stesso afferma l'Ayer. Ogni problema di Dio è un pseudo-problema; lo stesso termine « Dio » non è nome vero e proprio, perciò le proposizioni contenenti la parola « Dio » non sono né vere né false,

perciò non c'è antagonismo tra religione e scienze naturali, essendo la religione formata da pseudo-problemi, dai misteri che entrano nell'ambito della fede, dell'intuizione mistica, dell'emozione religiosa, che costituisce la sfera del non senso, al contrario delle scienze naturali formate da problemi che entrano nell'ambito della ragione ed esigono un contatto con il mondo esterno.

Per il Von Mises il complesso delle credenze religiose costituisce uno sforzo ingenuo di orientarsi nell'ambiente, di spiegare i fatti naturali allo scopo di trarne utili norme per la convivenza umana. Per il Von Mises la religione deriva dall'istinto di autoconservazione e le credenze religiose sono destinate ad essere superate dalla concezione scientifica dal mondo e dallo sviluppo della società democratica.

Il Dewey con la teoria dello strumentalismo ha voluto parimenti attaccare fortemente la religione per escluderla dal campo delle attività conoscitive. Egli si sforza di staccare l'esperienza religiosa da ogni connessione col soprannaturale, e distingue la *religiosità* (che non denota nessun determinato complesso di « fatti », bensì la caratteristica comune di certi « atteggiamenti ») dalla *religione* (che è un determinato insieme di credenze e di pratiche istituzionalmente costituite). Dewey perviene a questi risultati fondamentali: a) l'esperienza religiosa non è un fatto soprannaturale, ma naturale; b) la religione non offre un particolare tipo di conoscenza, anzi non è conoscenza; c) la religione vera, cioè la religiosità, non è altro che la morale sublimata dall'emozione.

Il Morris s'interessa non propriamente dell'essenza della religione, ma del significato del discorso religioso. Il discorso religioso, uno dei sedici tipi di discorso, è prescrittivo-stimolante, adeguato alle esigenze di dati individui in una data società culturale.

I neopositivisti dunque negano l'esistenza di una specifica esperienza religiosa.

Il neopositivismo però ha il torto di non essere filosofia scientifica, di ridursi a « scientismo », cioè a gratuita e acritica assolutizzazione di quelle scoperte che la cauta e serena indagine dello scienziato presenta come ipotesi probabili. La vera e genuina scienza è sempre stata accompagnata da uno spontaneo e profondo sentimento di religiosità.

Il Prof. Morra conclude dicendo che il neopositivismo, inteso con un senso di limitatezza, potrebbe divenire una genuina promessa metodologica alla religione, e che l'inesprimibilità della esperienza religiosa non esclude la sua possibilità, come ben sa chi anche per una sola volta l'abbia provata: ché essa è tale che modifica profondamente la vita dell'individuo, gli dà la certezza di partecipare ad una realtà intelligibile e unifica tutte le sue attività spirituali indirizzandole verso un unico fine. La religione, del resto, è appunto fede nell'inesprimibile.

Il Prof. Filippo Piemontese dell'Università di Torino, parlando de « *L'esperienza religiosa e l'incomprensibilità dell'esistenza* », avverte e dimostra come questa incomprendibilità dell'esistenza sia il più radicale e autentico punto di partenza dell'esperienza religiosa non solo per l'uomo comune ma anche per il filosofo.

L'incomprensibilità dell'esistenza — egli dice — l'avverte già l'uomo comune, anche il più comune di tutti, il più tranquillamente assopito nella banalità dell'esistere quotidiano. Non v'è uomo così sprofondato nel torpore di un'esistenza senza problemi, il quale non avverta di tratto in tratto alcunchè di disarmonico, e di inconcludente, o di assurdo, che irrompe all'improvviso e spezza la monotonia delle vicende già prevedute e scontate. Sarà la morte di una persona cara o una malattia o un qualsiasi avvenimento anche non doloroso in sé ma tuttavia tale da infrangere gli schemi della regolarità e della prevedibilità; l'uomo comune allora si trova improvvisamente scosso dalla sua fede abitudinaria in un'intrinseca razionalità degli eventi (razionalità che per lui è soltanto prevedibilità); l'uomo comune si trova allora faccia a faccia con l'assurdo, con qualcosa che è fuori e in questo senso contro di noi, contro le leggi consuete del nostro pensare ed agire, qualcosa che rende d'un tratto misteriose e incomprensibili le ragioni ultime dell'esistenza.

Egli avverte che c'è qualcosa oltre la linearità definita ma angusta della razionalità consuetudinaria, qualcosa che trascende questa ed ogni altra forma di umana razionalità, qualcosa che è fuori delle leggi ordinarie e umanamente accessibili dell'esistere, qualcosa che oltrepassa l'uomo e per la cui delucidazione l'uomo comune sdegni di ricorrere ai filosofi, perchè anch'essi, infine, sono uomini. L'uomo comune, insomma, avverte la presenza di un mistero trascendente, che può chiarirsi soltanto nella luce di una razionalità più profonda e comprensiva della nostra, ma che per la nostra è uno scandalo e una follia, in quanto contrasta dall'intimo con le sue povere forze e infrange tutti i suoi limiti.

L'incomprensibilità dell'esistere non è integralmente diradata neppure dalla ricerca filosofica. La ragione filosofica non è, come vogliono i razionalisti, quel potere spirituale capace di radicare da solo l'uomo in quella tranquilla fiducia e sicurezza di cui egli ha bisogno per orientare la sua esistenza secondo una scala di valori certa e non velata da dubbi. Restano infatti dei problemi insoluti sul piano della ragione naturale (come, per es., il problema storico del male) e anche sul piano della religione rivelata.

Il motivo principale è di ordine psicologico, che nasce da un motivo di ordine logico.

Essendo la ragione umana ragione discorsiva, essa non può mai fornire, psicologicamente, all'uomo quella pienezza di certezza e di sicurezza (in senso soggettivo) che richiede un'esperienza in qualche modo immediata di ciò che la ragione solo mediatamente e faticosamente riesce a raggiungere. Ecco perchè nella sola filosofia, che è mediatezza, l'uomo difficilmente raggiunge quel totale rasserenamento dei suoi affetti, che dovrebbe nascere dal sapere che anche ciò che è incomprensibile per noi è comprensibile e buono per una più alta e trascendente Ragione. Questo, filosoficamente, egli lo sa, ma non lo esperisce, lo conquista travagliosamente, lo vive anche, ma come dramma e sofferenza e gioia del proprio pensiero, non come contatto interiore con l'Assoluto personale, trascendente eppure presentissimo, così che ogni catena di ragionamenti si dissolva nell'immediatezza di una voce che parla in fondo all'anima.

Voce che invece l'uomo religioso sente in fondo all'anima, presenza che egli vive ed sperimenta.

Nell'intervento sulla relazione del Prof. Guardini il Prof. Giovanni Santinello dell'Università di Lecce dà risalto al motivo della « *Situazione della morte di fronte all'esperienza religiosa* ».

Il metodo fenomenologico adottato dal Prof. Guardini ha rilevato da fenomeni-occasione l'εἶδος dell'esperienza religiosa: l'Altro e la salvezza. Ha posto in risalto però la contingenza del rapporto tra fenomeno-occasione ed esperienza religiosa, la quale cioè soltanto può, non deve, realizzarsi in occasione di determinate situazioni. Data questa contingenza, ci si chiede con quale criterio vengano scelte le situazioni occasionali capaci di dare esperienza religiosa. E' un criterio empirico, quello del *più sovente*, il quale ci lascia esposti al pericolo di omissioni.

Per esempio, a noi sembra che il prof. Guardini abbia omesso una situazione veramente tipica di cui si alimenta spessissimo la coscienza religiosa umana: la situazione della morte. Probabilmente però l'omissione è stata intenzionale, dato il carattere ambiguo della morte. Esso indubbiamente illumina i concetti dell'Altro e della salvezza e dà loro un significato che si riferisce al di là della vita, e quindi un significato più intimamente religioso. Ma d'altra parte, in certi casi l'esperienza della morte pare più rilevante, se non contraria, alla coscienza religiosa. Nel buddismo la morte è annullamento della personalità: di qui proprio una negazione della salvezza, ed una negazione dell'alterità, e quindi dello stesso Altro assoluto. Per la filosofia poi che dimostra l'immortalità naturale dell'anima, la morte non prova in alcun modo l'anima, la quale vivrà una sua nuova vita pensabile senza nessun rapporto con l'Altro, con Dio, e senza nessuna necessità di salvezza; l'anima è per sua natura salva dalla morte.

* * *

La *psicologia dell'esperienza religiosa*, secondo punto particolare e di mediazione alla filosofia dell'esperienza religiosa, è il tema della relazione del Prof. Jean Guilton. Egli è diretto discepolo di Bergson, della cui opera « *Les deux sources de la morale de la religion* » dà un'ampia profonda e critica visione.

Dopo aver precisato che ciò che è proprio della coscienza religiosa è di mettere l'uomo in comunicazione e in comunione con una sfera superiore alla natura, alla storia, ad ogni coscienza, la sfera cioè del sacro o del luminoso, e che esercita in noi una gamma di sentimenti originali, il relatore passa a considerare, sotto l'aspetto psicologico, vari aspetti o fenomeni o elementi o fattori dell'esperienza religiosa e precisamente: 1) la religione e la superstizione; 2) la santità; 3) l'azione e la contemplazione; 4) l'angoscia e la pace; 5) la ragione e la fede; 6) la fede e l'amore. Di ognuno di questi elementi diamo una breve notizia.

1) *Religione e superstizione*. La religione dovrebbe essere a servizio dell'elemento divino. D'altra parte questo elemento può essere schiavo della

tecnica dei riti, degenerando così in superstizione. Non vi è religione senza una propria obbligazione di gesti, di condotta, di parole, senza un codice di regole immobili. Perciò la divisione delle religioni, le lotte e l'impossibilità della fusione di esse. La coscienza religiosa si presenta come un crogiuolo dove si mescolano i sentimenti più opposti, come l'osservanza letterale e la preghiera pura, la vita rituale e la vita mistica, la dipendenza da un'autorità e la ricerca della libertà dello spirito. Nella coscienza religiosa il puro è mischiato con l'impuro, e si realizza assieme ad esso. Perciò la religione è vivente, progressiva, cioè conservatrice della sua tradizione, eppure tendente a riformarsi, a liberarsi da forme antiche assunte nel suo passaggio in una cultura e consolidate in sistemi e in sette.

2) *La santità.* La religione comporta necessariamente due aspetti: l'uno per cui essa, dovendo accomodarsi alla coscienza delle masse, attenua le sue esigenze per poter essere accettata da qualsiasi uomo; l'altra per cui essa non pone misura alcuna per raggiungere il suo ideale. Perciò forme comuni, o a volte addirittura degradanti, e forme altissime, come nei mistici. La coscienza santa è una coscienza abitata dal sacro. Ogni cosa, ogni azione, ogni esistenza deve essere ricercata nell'Essere che è la loro causa, la loro fonte, il loro fine. La coscienza religiosa si unisce così alla coscienza filosofica. Ciò che domina in una coscienza religiosa è che Dio è causa prima di tutto ciò che è in noi e degli atti della stessa libertà.

3) *Azione e contemplazione.* La vita religiosa, la vita di contemplazione non disumanizza e aliena l'uomo, come ritenevano Feuerbach e Marx. Più la religione si spoglia di attività temporali, meno separa l'unione divina dall'amore umano. E' il ritrovamento della sua vera natura: «perdendosi, si trova». Da ciò il significato e valore del sacrificio.

4) *L'angoscia e la pace.* E' questa l'altra contraddizione della coscienza religiosa fortemente notata nel nostro tempo, che può essere superata dalla considerazione della vita nella sua pienezza, non nell'angoscia della morte, nel tormento del peccato, nella disperazione della salvezza, ma nella speranza la più radicale dell'amore di Dio per gli uomini.

5) *La ragione e la fede.* E' stata opposta spesso la coscienza religiosa, propria della fede, alla coscienza intellettuale, propria della ragione. La prima sarebbe coscienza infantile, di popoli primitivi, di fronte alla seconda, coscienza evoluta, di popoli adulti. In realtà non c'è stato mai divorzio assoluto tra coscienza religiosa e coscienza intellettuale, come lo dimostrano la storia del pensiero religioso e scientifico di tutti i tempi, da quello della religione ebraico-cristiana al Medioevo sino ai nostri giorni, e la critica storica sulle origini del Cristianesimo degli ultimi 150 anni.

6) *La fede e l'amore.* La più alta aspirazione della coscienza religiosa è di unirsi al suo principio con un atto semplicissimo e pur complesso, cioè con l'amore, che è qualcosa al di là di tutto ciò che può essere constatato con l'esperienza, qualcosa di profondo, di intimissimo, di incomprendibile, di immensurabile; è l'amore della «presenza totale» sia pure allo stato di desiderio e non di possessione; per cui suppone lo sforzo,

la lotta, l'attesa, il mistero, lo scatto, ecc. L'essenza della coscienza religiosa è costituita dalla fede e dall'amore, dei quali non è facile stabilire la precedenza, perchè la fede opera per amore e la stessa fede è effetto di amore.

Il Prof. Guitton si sofferma indi molto a spiegare il significato dell'intuizione nell'esperienza religiosa e dell'aspetto psicologico nella religione dinamica o vita mistica.

Anche sul particolare aspetto «psicologico» del problema, come per il precedente «fenomenologico» si riversa l'attenzione di parecchi congressisti, dei quali alcuni sotto un punto di vista più filosofico cercano di spiegare il fatto dell'esperienza religiosa determinando meglio la sua natura intuitiva o come «conoscenza affettiva» (D'Amore), o come «intuizione intellettuale» (Giacon), o mettendo in risalto l'elemento razionale (Milano, Riva), o considerando l'aspetto irrazionale (Mazzantini); altri sotto un punto di vista scientifico scrutano l'esperienza religiosa in rapporto a fenomeni di psico-patologia (Cazzullo, Filiassi Carcano).

Cominciamo dalla precisazione sull'intuizione.

Il Prof. Benedetto D'Amore O. P. Direttore della Rivista «Sapienza» di Roma fa delle «*Riserve sull'accettazione dell'esperienza religiosa e dell'intuizione descritte dal Bergson*» e riportate dal Guitton, in quanto esse non superano la sfera dell'ordine biologico e psicologico e distruggono ogni possibilità d'una concezione intellettuale di Dio. Lo stesso Bergson, parlando dei concetti con cui Dio viene comunemente descritto dai filosofi e dai teologi cristiani (essere assoluto, infinito, increato, primo motore, prima causa, prima intelligenza, ultimo fine, suprema bontà, suprema giustizia, sommo amore, ecc.) espressamente dice che «si tratta così poco del Dio a cui pensa la maggior parte degli uomini che, se per miracolo e contro il parere dei filosofi, Dio così definito discendesse nel campo dell'esperienza, nessuno lo riconoscerebbe». Al che si può ben opporre che, spiegati ben i termini, Dio non si riconoscerebbe affatto se si escludessero da lui del tutto questi concetti che van presi evidentemente in senso analogico, e se si applicasse una teologia totalmente negativa e misteriosa com'è stata difesa qui da alcuni.

Un'opinione tendente all'esclusione della religione dal campo delle attività conoscitive, porterebbe alle conclusioni del Dewey, in quanto accanto alle religioni positive, particolari, che sono un determinato complesso di «fatti», di credenze e di pratiche, si porrebbe la religione comune o religiosità, come la caratteristica comune di certi «atteggiamenti», come l'esperienza umana nella sua valutazione emotiva delle varie possibilità non ancora realizzate, come una comune e semplice qualità di tutte le esperienze, negante quindi l'esistenza di un'esperienza religiosa scientifica.

Un'intuizione propriamente detta, immediata, nel senso voluto da Bergson, non sarebbe possibile nella vita dell'uomo nello stato d'unione, nemmeno nel misticismo, perchè l'uomo coglie ogni realtà in una molteplicità di concetti, il suo atto conoscitivo è il giudizio, sintesi di concetti. Secondo S. Tommaso «intellectus humanus necesse habet intelli-

gere componendo et dividendo». La conoscenza umana è sempre attività razionale, non può essere intuizione speculativa.

Nella conoscenza mistica si può parlare invece di «intuizione affettiva», nel senso che si conosce l'oggetto attraverso l'amore, in quanto l'amore funziona da medio oggettivo e soggettivo tra l'oggetto amato e il soggetto che conosce amando. Si ha così l'intuizione dell'oggetto nell'amore che si ha di esso, non nella sua speculativa o intellettuale considerazione, come si avrebbe nella intuizione di Dio che ha un solo concetto o verbo, senza discorso e senza molteplicità di concetti. Lo stesso si potrebbe parlare nell'ordine naturale di un misticismo naturale, di un amore che media tra oggetto e soggetto, di una «conoscenza affettiva», di un impulso che porta l'uomo a fermare e agire dinanzi alla misteriosità della realtà o delle ultime ragioni dell'essere che può originare una naturale esperienza religiosa. E' questa la più genuina dottrina di S. Tommaso, come si può in particolar modo e chiaramente vedere nella q. 64 della I Parte della *Somma Teologica* (o come si può aver visione del testo integrale della comunicazione che verrà pubblicata in «Sapienza»).

(Continua).

BENEDETTO D'AMORE O. P.

* * *

«SOCIALIZZAZIONE E PERSONA UMANA»

ALLA SETTIMANA SOCIALE DEI CATTOLICI IN FRANCIA

Siamo tornati a Grenoble nel Delfinato di Francia dopo molti anni, nel ricordo di quel «Cours de vacances» che ogni anno là si compie frequentatissimo al fine di imparare la lingua e la letteratura del popolo gallico.

Grenoble è sempre una ridente città posta ai piedi delle Alpi ed intorno all'Isère, accresciuta ora di tutte le costruzioni moderne dalla parte dell'Esposizione ed è un centro industriale e commerciale molto importante del Sud della Francia.

Quest'anno la Settimana Sociale, tenuta proprio nella più grande sala dell'Esposizione, ha avuto per tema uno dei più scottanti e urgenti problemi del nostro tempo: *la socializzazione e la persona umana*.

Affermare che la Settimana Sociale abbia dato una risposta esauriente e completa al quesito, sarebbe risolvere tutta la crisi della nostra epoca: il che è ovviamente impossibile. Intanto si è avuto il coraggio di porre la questione; molti oratori hanno lasciato ad altri le sintesi più difficili, ma l'analisi è stata perfetta.

Con la relazione del nuovo Presidente della Settimana il Prof. Barrère, Insegnante alla Facoltà di Diritto e di Scienze Economiche di Parigi, avendo l'anziano Sig. Fleury lasciato l'incarico dopo tanti anni di inflessa e intelligente direzione, hanno subito inizio i lavori.

Dopo avere messo in guardia gli ascoltatori dal confondere la socializzazione col progresso del socialismo o del collettivismo e dopo avere d'altra parte mostrato gli equivoci di una società subordinata alla persona, per cui la socializzazione non è che un semplice fatto strutturale che può servire o contrariare l'espandersi della persona, il Prof. Barrère nota, citando Maurice Blondel, che l'uomo unisce nella sua natura persona ed umanità. La personalizzazione è il manifestarsi di ciascun uomo in via di realizzazione e la socializzazione è il movimento dell'umanità che si realizza attraverso la struttura societaria. Essa è il « progetto » rimesso continuamente in causa che permette l'espandersi dell'uomo totale, offrendogli un insieme di possibilità e di rischi. La partecipazione al gruppo stesso e la partecipazione del gruppo alla vita dello stato è la forma migliore di socializzazione.

Oggi è evidente la tensione tra personalizzazione e socializzazione, forse anche perchè le relazioni sociali hanno perduto in intensità oggettivandosi, ma noi dobbiamo insistere sul concetto di partecipazione della persona alla vita sociale, sulla integrazione personale nella società, realizzata in funzione di una finalità.

Il Prof. Thery, Decano della Facoltà Cattolica di Diritto e Scienze Economiche a Lille, trattando delle nuove forme e dei nuovi stili di vita sociale, rileva come lo spirito di organizzazione sia marcato nella nostra vita moderna, in modo da far pensare ad un cammino rapido verso l'universalità e la totalità, sia nella mentalità e nei costumi degli uomini, come nelle loro istituzioni. Però le contraddizioni non mancano in questo formarsi di « masse architettoniche », come egli le chiama. La densità della vita sociale fa sì che l'individuo sia come sperso nella folla, la complessità dell'organizzazione fa sì che l'esecutore del piano la veda spesso come un cieco destino, la razionalizzazione rende la vita sociale troppo secca, troppo fredda, e porta gli uomini alla formazione delle sette nell'umanità.

Non basta quindi considerare, come fanno spesso gli americani, solo quello che è utile alla comunità per agire nel campo sociale, bisogna invece prefissare alla comunità uno scopo, un ideale che sorregga, sproni, riscaldi.

Addentrando nel progresso tecnologico, per esaminare gli effetti che ne derivano nei rapporti tra socializzazione e persona umana, il Prof. Coetz, della Facoltà di Diritto e Scienze Economiche di Parigi, ben conosciuto per le opere sul proletariato industriale, dopo aver notato che la grande paura della tecnica si ha perchè si considera il lato esclusivamente materiale di essa, vale a dire la produttività, il livello di vita, e dopo aver detto che bisogna con la tecnica, che porta necessariamente alla socializzazione, permettere agli uomini di imporre la loro padronan-

za sull'universo, di razionalizzare le condizioni di esistenza di tutti i popoli e di tutta l'umanità, si sofferma sullo sviluppo di un certo tipo di razionalizzazione individuale che riduce tutto al calcolo economico e utilitaristico, che nella vita personale può portare al puritanismo della salvezza eterna conseguita mediante il progresso.

Egli combatte naturalmente questa razionalizzazione affermando che la congiunzione del progresso, della tecnica e della socializzazione pone dei nuovi problemi: i centri di decisione sono ormai al livello dei gruppi, gruppi istituzionali e gruppi di fatto, le frontiere tra le micro-decisioni e le macrodecisioni sono indeterminate, si stanno sviluppando gruppi di tecnocrati e si costituiscono dei grandi blocchi di potere: il grande affare, lo stato, e i sindacati. Spesso una decisione presa da una persona, da un piccolo gruppo, non vale niente, perchè un gruppo più forte ha già preso la sua decisione contraria. E allora? Bisogna dire che la socializzazione rende inutile o poco efficace la razionalità del comportamento individuale, che non c'è compensazione spontanea nel gioco dei motivi economici; e che bisogna contrapporre agli inconvenienti della tecnica in generale, delle tecniche di compensazione; adoperare la tecnica per il bene, per il progresso morale, intellettuale e sociale dei popoli; al problema della pianificazione bisogna unire quello della partecipazione ad essa, della responsabilità in essa; non bisogna lasciare in una società pluralista che un gruppo abbia influenza determinante sopra un altro gruppo che vuole essere libero, ma soprattutto occorre, tenendo d'occhio i fini dell'attività umana, passare dalla considerazione del calcolo a quella dei bisogni umani, se si vuol salvare la persona in questo processo di razionalizzazione e socializzazione che sta invadendo il mondo.

Più ancora che il Prof. Goetz, il Signor Closon, Direttore Generale dell'Istituto di Statistica, insiste nel dire che di fronte ai gravi problemi che la Settimana Sociale si è posto, si tratta di evocare i diversi aspetti dei problemi stessi e di riflettere piuttosto che rispondere a tutte le domande che si pongono.

Sulla evoluzione delle classi e della struttura sociale, conseguenza del fatto della socializzazione, il Signor Closon comincia con l'affermare che lo schema marxista della lotta di classe non si refuta come ispirazione di giustizia, come schema parziale che fa corpo con una dottrina filosofica di insieme, come ipotesi assai conforme alla realtà dei tempi, come tesi operativa che vuol provocare una azione, ma che semplicemente non si verifica come è stato concepito.

Il problema dell'evoluzione delle classi va ripreso in termine di struttura. Struttura sociale è un rapporto significativo e durevole tra le parti e di queste ad un tutto: esso ha una evoluzione nel tempo ed una diversificazione nello spazio. Le classi mutano nella struttura sociale, ma né l'analisi in termini di struttura, né quella in termini di gruppi sociali, sostituiscono o rendono inutile il concetto di classe. Bisognerà passare dal concetto di classe come gruppo relativamente chiuso all'analisi della mobilità sociale. Il problema posto da Marx, e che egli credeva di aver

risolto, come cioè ricondurre all'uomo le forze oggettive che sono i riflessi della sua propria attività, si pone più nettamente che mai.

L'analisi della struttura dei cambiamenti sociali non può fornire una risposta senza l'analisi e l'affermazione degli scopi che si propone la collettività.

La socializzazione è evidente: l'analisi delle strutture sociali lo mostra. Senza arrivare alle due grandi classi di Marx, si determinano classi sempre più larghe di persone che vivono secondo un certo tenore di vita, per esempio: lavoratori indipendenti, salariati, inattivi. Il concetto di classe operaia si va evolvendo fino ad includere tutti coloro che sono alla dipendenza di un proprietario.

Questa socializzazione rischia di sopprimere l'individuo astratto, che corrisponde alla struttura mentale del secolo precedente. L'uomo è perso nel numero, nella quantità, non c'è più l'uomo, ma l'operaio, il salariato, l'inattivo; non si vale perché si è la tal persona, ma perché si fa parte di un gruppo numeroso di persone che hanno una certa caratteristica.

Gli scopi che deve allora proporsi la collettività riguardano le condizioni del funzionamento della società, la riduzione delle tensioni, degli antagonismi fra le classi, delle forze di disintegrazione, per conservare la tendenza naturale della persona umana al raggiungimento del suo fine ultimo che è Dio. Ma le tensioni devono essere ridotte fino a quanto? Anche in una società socialista queste non scompariranno mai. Sarà bene allora adoperare la lotta come mezzo, come attività sociale, di classe, senza dimenticare che il fine non è lì, il fine è nell'intimo dell'uomo, che allora non è più classe, ma persona.

L'alacre e vivacissimo Vice Presidente della Settimana, il Sig. Folliet, che dà sempre il tono scherzoso, ma garbatamente francese, agli ordini pur necessari per lo svolgimento dei lavori, ha intrattenuto poi il pubblico sui vari aspetti moderni della spersonalizzazione: nella zona del giudizio spesso l'uomo moderno è diretto da altri, nella zona della volontà si ha una discontinuità nel tempo e spesso anche immediata negli uomini dalle molte faccie, i sentimenti vengono spesso annullati nelle passioni collettive.

Le cause di questa spersonalizzazione si possono intravedere nei fenomeni di massa della civilizzazione umana con la tendenza alla imitazione, nei fenomeni di sradicamento per cui si arriva persino a trasportare milioni di persone da un paese all'altro, nella disorganizzazione familiare, nella oggettivazione costante della persona richiesta da una società tecnocratica, dalla molteplicità, rapidità e disordine dell'informazione.

Ciò nonostante il movimento di socializzazione ha portato anche molti vantaggi: il benessere comune e la deproletarizzazione col progresso tecnico ed i sistemi sociali di sicurezza; l'aumento di possibilità di cultura personale con tutti i mezzi di comunicazione di massa: stampa, radio, cinema, televisione; il prolungamento dell'istruzione per cui anche gli adulti possono andare a scuola.

Tutto sommato anche il Sig. Folliet insiste sulla responsabilità dei gruppi per combattere il totalitarismo e salvare la persona umana.

Contro il totalitarismo ha parlato magnificamente il P. J. Yves Calvez S. I. Presidente dell'« Action Populaire ». Questa era presente anche col suo banco di propaganda. Sì, perchè bisogna dire che La Settimana Sociale di Francia non è solamente un raduno di specialisti per udire delle conferenze e presentare poi degli interventi, come si fa da noi, ma è anche un convegno di tutte le forze sociali cattoliche oltre che un modo opportuno di ritrovarsi. Tutti gli organismi sociali cattolici convengono al luogo della Settimana e hanno quindi la possibilità di tenere le loro particolari riunioni in relazione o meno al tema della Settimana.

Il P. Calvez parte dal concetto che il totalitarismo prolifera sul terreno di una società disintegrata, di una società di andatura omogenea, dalla quale sono scomparse le strutture ordinate. Si manifesta poi nel controllo totale di ogni attività dei singoli, nella grande influenza dei mezzi di comunicazione di massa, nel quasi monopolio dell'esercito, nella costruzione di una grande macchina burocratica, in una economia centralizzata.

Non può però costituirsi senza ricorrere agli strumenti di una socializzazione condizionata (ivi compreso il sapere scientifico che tratta dei comportamenti sociali), di una socializzazione che deve rispondere a certe condizioni fissate dal regime ed ecco allora la psicologia scientifica e le scienze dell'organizzazione, senza delle quali sarebbe inconcepibile l'efficacia del terrorismo della polizia, dei partiti di nuovo tipo, dell'economia burocratizzata e centralizzata.

Contro il totalitarismo sul piano politico il P. Calvez dice che occorrono istituzioni democratiche forti. Sul piano psicologico afferma che bisogna dare un'importanza massima all'equilibrio religioso della personalità. Come può, infatti, evitare l'uomo senza religione l'orgoglio che lo pone al di fuori di ogni dipendenza e di ogni relazione con gli altri uomini, per rispondere alle attrattive di ideologie totalitarie che gli promettono la salvezza solo al di là di ogni società attuale, in un mondo diverso costruito dal mito, dall'avvenirismo, da una forma di messianismo che non è quello dell'inviato di Dio?

Sul piano sociale poi occorre dare all'uomo la possibilità di partecipare alla gestione del suo destino sociale, di impegnare la sua responsabilità personale al di là della sua esistenza individuale, in tutte le dimensioni della sua vita di relazione.

Sui rapporti tra socialismo e socializzazione il Sig. Remond, Direttore degli Studi alla Fondazione Nazionale per le Scienze Politiche, distingue intanto l'influenza diretta dei socialisti al potere, che è limitata nei vari paesi, da quella diffusa nelle masse e negli intellettuali, che invece è molto larga, e nota giustamente come il socialismo può essere causa ed effetto della socializzazione industriale ed economica in genere.

Oggi però ci si può domandare se per effetto della socializzazione non prevalga piuttosto una idea liberale di reazione. Certo molti socialismi hanno subito delle revisioni nelle varie nazioni. Ha modo il socialismo di trovare nuove punte di applicazione? Non è facile dirlo.

Il Prof. Yvon Bres parla sulla coscienza sociale ed il personalismo. Dopo aver notato la fine dello splendido isolamento del pensiero ed il sorpasso di alcuni determinismi psicosociali, ha posto innanzi all'uditorio un nuovo personalismo che non si contenta di essere come un principio; o un'affermazione vuota del valore della libertà della persona umana. Bisogna dare un contenuto a questa affermazione. Questa esigenza sorge dalle riflessioni sulle scienze umane. Dalla psicanalisi si arriva ad una esigenza della creatività, lo studio delle varie culture e civiltà può condurre a concetti più vasti di armonia e progresso tra gli uomini, la riflessione sul marxismo farà sì che si determinerà una liberazione effettiva degli assoluti determinismi economici e sociali.

Ma intanto? Intanto non c'è altro da fare che definire « la place en creux », il vuoto di una valorizzazione effettiva della persona.

L'affermazione è forte, ma giusta.

Il P. Congar O. P., specialista nel campo di una teologia positiva che tenga conto della evoluzione dei concetti e delle scuole, in un quadro splendido delle prospettive cristiane sulla vita personale e collettiva, mostra come nell'Antico Testamento il Dio Vivente ha un piano di cui fa le nostre persone coscienti e libere, come degli attivi « relais ». Questo piano comprende l'umanità intera e, possiamo dire, tutto il mondo. Ogni uomo è chiamato a dare una risposta personale a questo piano: la fede è personalizzante; ma la Bibbia afferma uno stato di dipendenza del personale e del collettivo. Il popolo di Dio, il popolo eletto, quegli è chiamato per portare ovunque la Rivelazione. E nel Nuovo Testamento l'idea trinitaria, con le nozioni di natura e di persona, mostra magnificamente la possibilità di una natura umana diffusa che tende all'universale e di una persona che dona ricchezza all'essere umano nella volontà specifica di bene con la piena responsabilità.

La nozione poi del Corpo mistico di Cristo come realtà e mezzo di comunione, segna il nostro appello a personalizzare con degli atti liberi, compresi nelle strutture della Nuova Alleanza, sotto l'azione dello Spirito Santo, questa umanità nuova, questa umanità escatologica che è una umanità di perfetta comunione.

Sul collettivo delle cose il P. Congar, riprendendo le grandi tesi della sua Teologia del laicato, tiene innanzitutto a dire che questo collettivo esiste e che il cristiano deve tenerne conto, deve ingaggiarsi in esso.

Il mondo moderno tende a distribuire la vita fra più individui uguali e liberi, di una libertà di disimpegno, ed un collettivo impersonale di servizi organizzativi. Il cristiano deve affermare il primato della persona ed impregnare gli interstizi dell'organizzazione anonima con delle vere relazioni fraterne.

La Bibbia è un po' diffidente verso le grandi organizzazioni umane, le potenze che cercano di far deviare l'uomo da Dio. Queste forze si attaccano specialmente alle grandi strutture collettive che sono strutture di influenza. Bisogna che queste siano purificate da persone veramente convertite e votate alla verità della Parola di Dio. Questo lavoro deve

essere fatto anche nella Chiesa, per non lasciare che le cose materiali prendano il sopravvento sull'atto spirituale.

Il P. Thomas S. J., precisa la significazione della missione dei gruppi sociofunzionali, il modo di appartenenza della persona ai gruppi, dei gruppi alla società, concludendo che la società deve essere cosciente della sua vocazione politica al di là della vita tecnica ed economica.

Il Prof. Lacroix, parlando dei rapporti tra privato e pubblico, rileva che dal 1935 c'è tutta una zona della nostra vita non individuale che non è del tutto pubblica; si può dire semi-pubblica. E' la vita privata controllata dallo Stato. Da qui certe ambiguità di fatto che corrispondono alle ambiguità delle idee. Dall'universale pubblico del pensiero hegeliano, siamo passati all'interiorità pura di Kierkegaard. Ora dobbiamo dire che ciò che rende pubblico è lo spazio e ciò che rende privato è l'esame della successione dei nostri stati di coscienza. Davanti a Dio però (lo sguardo divino è creazione di amore) si unisce magnificamente il pubblico ed il privato, come la grazia e la libertà.

Il Prof. Hahan dà un quadro molto chiaro delle influenze delle tecniche sull'uomo e si domanda: là dove si tratta di opporsi a certe forme di intervento che schiacciano le persone, il progresso stesso ci offre la risorsa di una tecnica di resistenza? Ma perchè e a che cosa resistere? Qui sta la vera incertezza. Perchè non è certo che noi accetteremo volentieri di vederci come siamo e di volerci liberi e responsabili.

Nel campo del Diritto il Prof. Sabatier nota l'entrata nella legge positiva degli attributi della persona umana a salvaguardia del suo espandersi, lo sforzo giuridico per la restaurazione delle iniziative e delle responsabilità di ogni persona, la necessità di un rinnovamento interiore delle istituzioni giuridiche per rispondere ai bisogni del nostro tempo.

Il Prof. Chavanne, Direttore della Facoltà di Diritto di Beirut, col concetto della difesa sociale riguardo alle pene, vuole salvaguardare la persona umana anche nelle costrizioni del diritto. Si parla di una concezione spiritualista del delinquente ed è bene. Bisogna che la società non schiacci le persone neanche con la legge, nei processi penali, nelle ricerche di polizia, nei luoghi di pena.

Il Segretario Generale dell'Unione Nazionale dei Segretariati Sociali di Francia, il Sig. Thery dà degli esempi molto interessanti sulla partecipazione alla vita delle comunità locali, della integrazione della parrocchia nella vita civile, della diocesi nei consorzi, dei comuni nelle provincie. Qui bisogna che cominci la difesa della persona con l'educazione civica.

Sulla grande questione dell'economia concentrata e di quella che chiamano ormai democrazia economica, cioè partecipazione dal basso alla

gestione della vita economica, il Sig. Eugenio Decamps, Segretario Generale della Federazione Metallurgici nella Confederazione Cristiana del lavoro, ci tiene poi a dire che a salvaguardia della persona dell'operaio di fronte ai piani che le nazioni ormai stabiliscono con facilità ci vogliono degli organismi dotati di potere nella vita industriale che permettano di controllare l'esecuzione dei programmi.

Al livello dell'impresa l'interessamento pecuniario dei lavoratori non può risolvere la questione della partecipazione operaia alla gestione dell'industria. L'impresa costituisce il punto di frizione del piano nella vita economica, il livello dove il lavoratore può essere associato più efficacemente alle decisioni. Il riconoscimento del sindacalismo attivo nell'impresa garantisce l'autenticità della partecipazione alla decisione.

Se la funzione di esecuzione vuole l'autorità reale, la funzione di preparazione, di discussione, di definizione della politica a lungo termine e del programma a corto termine, così come il controllo dell'applicazione delle decisioni, richiamano l'intervento della rappresentanza operaia. Dall'impresa all'economia nazionale bisogna, in una democrazia economica, far di tutto per ottenere la promozione individuale e collettiva dei lavoratori.

Infine sulle nuove forme politiche che devono salvaguardare le persone di fronte alle tentazioni totalitarie e a quelle del corporativismo di stato (che è ben diverso da quello libero) il Prof. Rivero fa osservare che la formula tradizionale per la democrazia: « identificazione massima dei governanti coi governati », è antiquata. La democrazia in questo senso rende impossibile l'accrescimento del potere e la sua tecnicizzazione. E' meglio dire libero consenso al potere e completare il governo democratico con quello dei gruppi intermedi che attenuano il potere centrale.

La democrazia classica parlamentare si è adattata in Inghilterra, in America ed, in genere, nei paesi nordici alle nuove strutture sociali, soprattutto per il regime dei partiti e per la forza delle strutture sindacali. Nei paesi latini invece le forze della democrazia non hanno potuto accrescere l'autorità del potere, nè adattare ai dati della socializzazione le tecniche della protezione delle libertà.

Da qui la necessità di passare da una democrazia mitica ad una democrazia effettiva, mediante la rappresentazione e la partecipazione, dalla democrazia individualista a quella aperta ai corpi intermediari, dalla democrazia politica alla democrazia in profondità, quella del campo economico e sociale.

Queste sono state le lezioni pubbliche per tutti, alle quali non seguono interventi, nè discussioni.

Gli interventi e le discussioni avvengono invece in un ambiente molto più ristretto, su problemi più limitati, col concorso di persone specializzate. Sono i famosi « carrefours », gli incontri, che si mostrano davvero più proficui per l'approfondimento dei vari problemi.

Nel « carrefour » delle scienze umane applicate ai problemi del lavoro, si è parlato molto di psicologia industriale e di relazioni umane,

ed abbiamo sentito dire che in Italia lo studio di queste scienze e di queste tecniche è molto sviluppato. Abbiamo cercato di fare intendere come da noi ci sia un vivo desiderio della ricerca in questo campo, ma anche come le applicazioni pratiche siano ristrette.

Abbiamo anche sentito delle discussioni molto interessanti al « carrefour » sulla partecipazione operaia ed il potere economico. Abbiamo sentito degli operai molto preparati (naturalmente qualcuno esagerava nelle critiche al padronato) e dei capi d'impresa molto comprensivi.

Si è posto l'accento sulla necessità di non turbare le leggi dell'economia. Tutto ciò che è disposto senza tener conto della tendenza naturale dell'uomo, non dura, non è accetto a lungo andare.

L'impressione generale che abbiamo avuto della Settimana è della riuscita nell'approfondimento di certi temi sociali con una preparazione « ad hoc », che fa piacere riscontrare.

E' mancata la sintesi sociologica che dicesse come in Francia, in Italia, in America, in Inghilterra, in Germania, in Russia e nei paesi sottosviluppati, avviene in concreto l'unione tra socializzazione e persona, come avviene oggi e come si è effettuata nel passato, per rilevare le tendenze della vita reale dei gruppi sociali. Ma bisogna riconoscere che questa sintesi non era facile. L'attendiamo da ulteriori studi o incontri.

ODDONE C. POLI O. P.

* * *

I GIOVANI DI OGGI DAVANTI AI VALORI DI SEMPRE

Si è svolto l'anno scorso a Peio un Convegno internazionale giovanile promosso dalla rivista « Avvento » organizzato nel quadro della « Cittadella del pensiero » sul *Problema dei valori*. Quest'anno il fruttuoso dialogo è continuato a Cortina d'Ampezzo in un raduno sul tema « *I giovani d'oggi davanti ai valori di sempre* ». Constatato che un discorso sull'universale può avere rispondenza nello spirito della nuova generazione, si è voluto stabilire se tali valori sono riconoscibili nelle strutture della nostra civiltà e come ci si può inserire in tale civiltà proprio con di valore, autonomi e trascendenti.

Il raduno si è svolto intorno a tre relazioni fondamentali pertinenti tre temi attualissimi e di palpitante interesse: la letteratura, le arti figurative, la scienza.

Sul tema « *Istanze e valori della letteratura contemporanea* » ha parlato il prof. Francesco Grisi, il quale si è particolarmente riferito alla letteratura italiana del nostro tempo. Egli ha riconosciuto in essa quattro istanze fondamentali, di rottura, ermetica, umanistica, sociale e due tipi di valori, autonomi e trascendenti.

L'istanza di rottura, proseguendo le voci polemiche del futurismo, de La voce, di Lacerba ha trovato una maggiore consistenza nel secondo dopoguerra nella reazione agli schemi del passato e ha cercato di riprodurre con i suoni, i colori, il dialetto il senso delle cose, non riuscendo a condensarsi in un'estetica, ma mantenendo una sua validità fino a che è restata ricerca e trovando le sue espressioni migliori in Lucentini, Bernari, Bassani, Berto, Vittorini, Pavese. In questi ultimi due autori in particolare, tale istanza ha trovato la sua validità poetica. Pavese ha cercato di conciliare il tempo di narrazione con le dimensioni spirituali dell'intuizione, in una parola che suggerisce e non dice, in un romanzo breve in cui tutto si svolge precipitosamente. Vittorini ha condensato in squarci improvvisi i temi della felicità e della tristezza umana, descrivendo non gli ambienti, ma l'atmosfera, gli uomini sospesi nella loro sorte, l'impossibilità della speranza.

L'istanza ermetica, riallacciandosi a Verlaine, Rimbaud, Baudelaire, esprime nella poesia l'angoscia di una parola che non riesce a cogliere l'assoluto, il sentimento che supera la forma e apre la poesia in un'infinita disponibilità a tutte le conclusioni.

L'istanza umanistica ha la preoccupazione dell'uomo di cui si teme la sparizione sotto le etichette della industrializzazione e meccanizzazione della massa. Essa centra il fatto di vivere in quattro tempi fondamentali: la solitudine, che ha il suo romanzo esemplare in «L'uomo è forte» di Corrado Alvaro in cui l'uomo trova al termine del suo travaglio non la fede in Dio nè l'angoscia esistenziale ma il senso eroico della vita; la tristezza che ha i suoi più validi esempi nei romanzi di Cassola e ne «Il gattopardo» di Giuseppe Tomasi di Lampedusa, in cui l'inutilità diventa lo scenario della vita e l'uomo appare incapace di avere un destino; l'angoscia in cui l'uomo è dominato dalla tragedia del sesso (come in Repaci), dal senso magico (come in Buzzati), dall'ansia di novità (come in Brancati), dal cinismo sofferto (come in Malaparte), non conosce nè la fede nè la speranza nè il peccato. (L'esempio più valido è offerto da Moravia); della dignità, in cui la sofferenza umana è lanciata come una sfida e la narrativa si orienta verso una meta per ritrovare in una realtà religiosa la dignità dell'uomo, come vediamo in Silone, Rea, Fenoglio, Tecchi e Bernari; della socialità in cui la letteratura si fa denuncia, portavoce di giustizia, messaggio di rivoluzione, come sentiamo nelle evasioni allegoriche di Calvino, nei libri di Levi, nelle pagine di Pavese, nella problematicità sociale di Pratolini che non è sistematica, ma di denuncia tesa nel dilemma della lotta di classe.

Passando all'*analisi dei valori*, il relatore ha affermato che i valori *autonomi* sono quelli che vivono in sè e per sè, prodotti dall'uomo senza esigenza cosciente del trascendente, mentre quelli *trascendenti* sono legati a realtà metafisiche.

Nei primi possono riconoscersi le istanze stesse della nostra letteratura contemporanea; quanto ai secondi, il relatore rileva che la letteratura italiana è essenzialmente laica e, anche quando giunge a Dio, vi giunge attraverso il sentimento e l'intuizione e non la preparazione teologica.

Sul tema « *Crisi e speranze delle arti figurative* », ha parlato il prof. Marcello Camilucci. Innanzi tutto, egli ha rilevato che l'eternità dell'opera classica deriva dal fatto che essa nasce sull'universalità della storia esemplare, mentre l'opera moderna nasce dalla contingenza immediata. Tale opera moderna si esprime nell'orbita di due fenomeni tipici del nostro secolo, il mercantilismo, per cui l'opera d'arte è considerata una merce e il mimetismo dovuto alla moltiplicazione intensiva dei mezzi riproduttivi e alla povertà e fragilità del secolo.

Quando un secolo è più polemico che creatore, crea un'arte nostalgica e accademica o di avanguardia. Speculando su una sensibilità del futuro che ovviamente ancora non si conosce, il nostro secolo predilige un'arte sperimentale non originale nè intimamente dialogica che nasce con un senso di provvisorietà che la destina al superamento in quanto è traduzione di uno stato d'animo transitorio.

Essa rappresenta il trionfo postumo di Dada e del futurismo, ma, mancando i termini ed i motivi di polemica di questi due movimenti ne ha smarrito il senso.

Il tema della crisi vi si ripete con monotonia e la sua voluta incomprendibilità rende assurdo il compito della critica. Il relatore ha quindi esaminato il processo storico che ha condotto a queste manifestazioni artistiche, dall'impressionismo che ha riprodotto nella natura quanto poteva cogliere lo spirito dell'artista all'attuale forma artistica che ha spostato l'interesse poetico dal visibile all'invisibile, ha negato il concetto di figuratività e sostituito il concetto del bello con il senso del tempo che fugge e della sua precarietà, approdando alla più squallida monotonia di risultati, che testimonia che essa riproduce l'eccentricità di una persona anziché l'universalità dell'artista.

Dopo un breve esame dell'espressionismo e del futurismo, il relatore, per esaminare i fenomeni artistici contemporanei, è partito da una frase di Klee: « L'arte non ripete le cose visibili, rende visibile », vedendone l'equicovo, in quanto l'invisibile è sempre stato la potenza creatrice dell'artista e il visibile si è sempre prestato ad essere metafora dell'invisibile. Nell'orbita di una tale errata concezione, non potevano nascere che poche singole personalità quali Fautrier e Pollok, Kandinski e Mondrian e non poteva non apparire evidente l'isterilimento spirituale contemporaneo. Il falso presupposto che forme che non significano nulla diano una commozione estetica crea una falsa cosmicità e testimonia attraverso l'informale la tragedia di un tempo senza forma. Ma se il mondo appare frantumato, ciò accade perchè la frantumazione dell'uomo ha contagiato il mondo; ma l'arte non deve rendersi complice di ciò e aumentare questa frantumazione con la propria, anche per evitare il rischio di una pericolosa involuzione.

Il prof. Evandro Agazzi ha svolto la terza relazione sul tema « *Valori e limiti della scienza* ». Egli ha notato innanzi tutto il valore positivo della scienza nella civiltà contemporanea, rilevando come oggi la scienza si identifichi col progresso, ma anche come sia pericoloso considerarla solo come una premessa della tecnica, in quanto essa deve essere espres-

sione dell'homo sapiens e non dell'homo faber, una sintesi dello spirito pratico e dello spirito teoretico. Solo così il sapere scientifico assume quella dignità metafisica che i greci scoprirono, superandone il concetto utilitaristico. Il dono che la scienza offre all'uomo è l'onestà morale e la chiarezza di vedute. Chi si sacrifica ad essa fa omaggio ad un valore degno di essere servito e non di cui ci si serve. Tuttavia la scienza ha dei limiti consistenti proprio nella possibilità di equivoco che essa offre, di essere vista solo sotto l'aspetto utilitaristico, di mostrarsi come l'unica verità, di far apparire il mondo scientifico come l'unico mezzo di conoscenza. Quando ciò accade, si genera una sordità spirituale davanti a tutti i problemi che non sono scientifici e una menomazione della personalità. La scienza inoltre non possiede i propri fondamenti e giunge a conclusioni sempre provvisorie, è valida solo su ciò che interessa di meno l'uomo, in quanto non pertinente al suo destino.

Essa s'inquadra come mezzo di conoscenza della verità nell'orizzonte più ampio della filosofia in cui si pone il contesto di quei fondamenti che essa deve poi sviluppare; ha quindi una sua autonomia nell'ambito dei suoi fondamenti, ma i suoi fondamenti la superano. Al contrario delle scienze morali che sono autofondanti, perchè hanno tra i loro principi il principio autoevidente dell'immediatezza dell'essere, essa appare perciò più limitata. Ma anche in tali limiti è il suo valore educativo, in quanto essi possono abbassare l'orgoglio umano e dimostrare alla ragione stessa, come diceva Pascal, che ci sono molte cose che la ragione sorpassano.

Alle tre dotte ed interessanti relazioni, sono seguiti ampi dibattiti che hanno dimostrato l'interesse di tutti i presenti per i problemi affrontati. Particolarmente interessanti i quesiti a carattere pedagogico posti da giovani e da educatori, che hanno dimostrato quanto sia viva e sentita l'esigenza di sensibilizzare lo spirito dei giovani ai problemi del nostro tempo.

Tre giorni quindi di palpitante dibattito culturale che ha avuto il merito di chiarire attraverso la parola dei relatori e le fervide discussioni alcuni spunti della dolorosa e viva problematica contemporanea.

Ha organizzato e diretto il convegno P. Magni, direttore della rivista « Il fuoco » e Superiore Generale della Compagnia di S. Paolo.

VERA PASSERI PIGNONI

* * *

STUDI SUL MANICHEISMO *

J. Ries, in un immane quanto utile lavoro, ha continuato, in un articolo, apparso su « *Ephemerides Theologicae Lovanienses* », A. 35 (1959), pp. 362-409 ed intitolato: *Introduction aux études manichéennes*, l'analisi e la ricostruzione di tutti gli studi sul manicheismo apparsi negli ultimi quattro secoli, esponendo, ora, quelli del secolo XIX (per gli altri tre secoli, cfr. il t. 33, 1957, pp. 453-482, della stessa rivista).

Sapendo noi quanto sia importante e difficile una conoscenza esatta ed esauriente del manicheismo, riportiamo qui gli scritti degli studiosi del manicheismo apparsi nel secolo XIX (che il Ries esamina in questo articolo), notando brevemente le caratteristiche e delineando così il progressivo sviluppo ed anche l'evoluzione che lo studio e la conoscenza del manicheismo hanno avuto nel secolo scorso.

Nel primo quarto del secolo, niente di nuovo. Nel 1825 A. Neander (*Allgemeine Geschichte der christlichen Religion*, t. II, Amburgo, 1825, *Mani und die Manichäer*, pp. 813-859), riprese gli studi dove erano stati lasciati 40 anni prima. Trascurò gli *Acta Archelai* perchè, affermò, confondono le idee, mentre le fonti orientali presentano informazioni più precise, perchè fondate su documenti manichei più antichi. Il manicheismo è un fenomeno religioso tipicamente orientale, egli disse. Mani, persiano, fondò la nuova religione immettendo nel parsismo (esistenza eterna di opposti principi) influssi cristiani, purificati dal giudaismo, che d'altronde egli aveva ricevuto da fonti gnostiche. K. A. Reichlin-Meldegg (*Die Theologie des Magiers Manes und ihr Ursprung, aus den Quellen bearbeitet*, Francoforte sul M., 1825), sottolineò l'originalità, in rapporto alle altre religioni asiatiche, della religione di Mani. Dopo aver purificato il dualismo persiano da correnti moniste indiane, Mani ripristinò il rigoroso dualismo dei maghi persiani, accettando poi dal cristianesimo solo ciò che confaceva a tale dualismo. Già il missionario A. A. Georgi (*Alphabetum Tibetanum, Missionum apostolicarum commodo editum*. Praemissa est disquisitio qua de... Manicheismo fuisse disseritur. Roma, 1762, cfr. pp. IVCX e 820), aveva indicato alcune tracce di religioni indù infiltratesi nel manicheismo. Tale opera era però sfuggita agli studiosi (p. 364).

Proseguendo, l'A. dell'articolo che stiamo riferendo, schematizza gli ulteriori studi in tre grandi tappe:

A) Nella prima, gli studiosi, capovolgendo la precedente concezione che presentava il manicheismo come eresia cristiana sorta per sforzo di liberazione dalla Chiesa Cattolica, esposero il manicheismo

(*) J. Ries, *Introduction aux études manichéennes. Quatre siècle de recherches, II. Le manichéisme considéré comme grande religion orientale* (XIX siècle) *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, A. 35 (1959), pp. 362-409.

come una religione dell'Asia (p. 364 e segg.). Il primo fu C. Baur (*Das manichäische Religionssystem, nach den Quellen neu untersucht und entwickelt*, Gottinga, 1831, II ed. anastatica, Gottinga 1928). Il manicheismo non è eresia cristiana, egli affermò, ma una religione che si comprende solo alla luce delle religioni persiane antiche. Nell'espone la dottrina antropologica, l'A. usò, come fonte, S. Agostino, dal quale però si discostò là dove il Dottore di Tagaste pone, secondo la sua interpretazione del manicheismo, due anime, tratto in inganno, secondo il Baur, dai due termini «pneuma» e «psuché» che invece i manichei come gli gnostici usavano indifferentemente. Per i Manichei invece l'anima dell'uomo è una sola, asserì il Baur, perchè essendo il male un essere localizzato nella materia, l'anima umana legata al corpo porta in sé una sostanza cattiva; da qui il doppio aspetto di bene-male dell'anima. Nella Cristologia del Mani si riscontrano, continuò il Baur, il culto solare egiziano, il mito platonico della lotta per la bellezza; un certo docetismo, ivi presente, sarebbe posteriore. Per quanto riguarda i rapporti del manicheismo con la dottrina di Zoroastro, il Baur ne accentuò i contrasti: il primo più assoluto ed esigente, la seconda dominata da un certo ottimismo generale, e dall'idea della resurrezione dei corpi.

La fonte principale sarebbe dunque la religione degli Indi: al Budda però Mani sostituì il suo Gesù cosmologico. La tesi del Baur ebbe una conferma esterna nel fatto che le fonti orientali parlano di un soggiorno di Mani nel Turkestan e nella Cina, e la «Formula di abiura» accomuna Mani, Zoroastro, e Budda. L'opera del Baur ebbe grande influsso, pur non sfuggendo a critiche. F. E. Colditz invece seguì in tutto il Baur (Cfr. F. E. Colditz, *Die Entstehung des manichäischen Religionssystem, historisch-kritisch untersucht*, Lipsia, 1837). Una scoperta archeologica fatta nel 1832 dal gen. Al. Burnes, che nell'antica Bâmyâm scoprì grotte ornate di pitture, avvalorò la tesi del Baur. Infatti, C. Ritter (*Die Stupa's (Topes) oder die architectonischen Denkmale an der Indo-Baktrischen Königstrasse und die Colosse von Bamiyam*, Berlino, 1838), studiando questi documenti trovò che essi affermano l'esistenza di un vasto movimento missionario buddistico verso l'Ovest, che Mani, scacciato dalla Persia, e dirigendosi verso l'Est deve aver conosciuto. Tuttavia il Ritter ammonì a non misconoscere l'influsso cristiano. Anche J. von Hammer-Purgstall (cfr.: *Jahrbücher der Literatur*, t. XC, Vienna 1840, pp. 1-10) diede importanza ai documenti trovati, e A. Neander (in *Allgemeine...* IV ediz., t. II, Gotha, 1863, pp. 186-220) rivide la sua posizione, mentre le conclusioni del Ritter venivano presentate già in tesi di laurea (cfr.: A. Geyler, *Das System des Manichäismus und sein Verhältniss zum Buddhismus*, Iena, 1875; A. Oblasinski, *Acta disputationis Archelai et Manetis; ein Abschnitt aus einer Darstellung und Kritik der Quellen zur Geschichte des Manichäismus*, Lipsia, 1874).

B) In una seconda tappa, in seguito a nuove scoperte, gli ulteriori studi videro il manicheismo nella vasta prospettiva dell'orientalismo (pp. 373 e segg.). Nel 1842, W. Cureton, in edizione critica, pubblicò le opere dello storico arabo Chahrastânî (W. Cureton, *Boon of religions and phi-*

philosophical sects by Muhamed al-Sharastani; t. I, *The account of philosophical sects*, Londra, 1846: è l'ediz. princeps del testo arabo), che già era stato consultato nei Mss. da E. Pococke (*Specimen Historiae Arabum*, Oxford, 1650) e da Th. Hyde (*Veterum Persarum et Medorum religionis historia*, Oxford, 1700). Questo storico arabo (1036-1153) in un'opera dal titolo «Kitâb al-Milal wan-Nih'al», dà informazioni su Mani, sulla di lui famiglia, e dà anche indicazioni dottrinali. Il valore dell'opera è grande, perchè informata e documentata. Nel 1840 J. von Hammer-Purgstall in un documento del X secolo aveva già conosciuto un'opera fondamentale per la conoscenza del manicheismo: una piccola enciclopedia araba, dal titolo «*Fihrist-al-ulûm*» di An-Nadîm, e che risale al 987. L'Hammer-P. tradusse in tedesco la parte riguardante il manich. e scoperse che era stata già conosciuta da Hyde. Nel 1862, G. Flügel, in una monografia «qui constitue la plus belle étude du manichéisme» (p. 375) pubblicò il testo arabo, a cui fece seguire un'altra traduzione tedesca ed un commento esegetico (G. Flügel, *Mani, seine Lehre und seine Schriften; ein Beitrag zum Geschichte des Manichäismus*, Lipsia, 1862. Il Flügel aveva già pubblicato due studi sul *Fihrist*: *Ueber den Fihrist-al-ulûm (das Verzeichniss der Wissenschaft) oder die älteste bekannte grösser Literaturgeschichte der Araber*, in «*Jahresbericht der deutschen morgenländischen Gesellschaft für das Jahr 1845*», Lipsia, 1846, pp. 58-70; *Ueber Muhammad bin Ishâk's Fihrist al-ulûm*, in «*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. XIII, Lipsia, 1859, pp. 559-650). L'opera araba è contemporanea delle fonti occidentali; per la sua concordanza con l'opera di Chahrastâni, il Flügel pensò a scritti manichei arabi, tradotti forse dal siriano o dal persiano. La lettura delle fonti arabe dà un manicheismo molto diverso da quella presentato dai SS. Padri. Secondo il Flügel la dottrina del Mani sarebbe un sincretismo religioso del pensiero di Zoroastro trasformato da dottrine Sabee e da influssi cristiani. Il *Fihrist* inoltre, notò il Flügel, ci fa conoscere atti culturali, ignorati del tutto dai controversisti cristiani.

Un'altra opera araba, la «*Cronologia dei popoli dell'Oriente*» scritta da Abû-Raihân Muhammad ben Ahmad al Biroumi, fu pubblicata da C. E. Sachau, (*Chronologie orientalischer Völker von Albiruni*, Lipsia 1878. Lo stesso A. pubblicava la trad. inglese: *The chronology of ancient nations, an English version of the Arabic text of the Athâr-ul-Bakiya of Albiruni*, Londra, 1879). Quest'opera ha grande importanza perchè l'A. arabo attinge da fonti dirette, procuratesi a gran fatica. Oltre a quelle citate, furono conosciute altre fonti arabe, meno importanti (cfr.: M. Th. Houtsma, *Ibn-Wâdhîh qui dicitur Al-Ja'qubi, historiae*, 2 vol., Leyda, 1883, pp. 180-182; Th. Noldeke, *Geschichte der Perser und Araber Zeit der Sasaniden aus der arabischen Chronik übersetzt*, Leyda, 1879, pp. 47-48; G. Flügel, *Al Kindi, genannt «der Philosoph der Araber», ein Vorbild seiner Zeit und seines Volkes*, in «*Abhandlungen der deutschen morgenländischen Gesellschaft*», t. I, p. II, Lipsia, 1857, pp. 1-54; M. Renaud, *Géographie d'Aboulfélda*, trad. franc., 3 vol., Parigi, 1848).

Studiando tutte queste fonti F. Spiegel (*Eranische Alterthumskunde*, t. II, Lipsia, 1873, pp. 195-232) asserì che il manicheismo non solo non

è eresia cristiana, ma neppure eresia iraniana; e che le fonti del manicheismo devono essere cercate nell'antica cosmogonia babilonese.

C) Questa ipotesi segnò l'inizio di una terza tappa, in cui prevalsero gli studiosi di assiriologia, e prima tra questi, Konrad Kessler, il quale, fatta una prima ipotesi, lavorò per ben 30 anni per dimostrarla valida (K. Kessler, *Untersuchungen zur Genesis des manichäischen Religionssystem*, Marburgo, 1876). Il manicheismo, asserì K., è la parte più riuscita di un vasto fenomeno di movimento religioso asiatico, sorto ai primi secoli del Cristianesimo e fermato solo dall'Islam. Il profeta babilonese fuse armoniosamente molte correnti del pensiero religioso asiatico, rifacendosi alle antiche credenze assiro-babilonesi (cfr. K. Kessler, *Ueber Ursprung und Verwandtschaftsverhältnisse des Manichäismus*, in F. Justi, *Geschichte des alten Persiens*, Berlino, 1879, pp. 184-188), pur conservando strutture del pensiero iraniano. In un viaggio nella Mesopotamia, venuto a conoscere il Cristianesimo, Mani si impossessò di alcuni termini cristiani, al fine di poter penetrare nel mondo occidentale; ma solo termini, e nessuna idea cristiana. Per Kessler, Mani fu un genio, ornato di eccelse doti teoretiche e pratiche; la sua dottrina fu la forma più perfetta della gnosi (cfr.: K. Kessler, *Ueber Gnosis und altbabylonische Religion*, in « *Abhandlungen und Vorträge des fünften internationalen Orientalistenkongress*, t. II, Berlino, 1882, pp. 288-305); Mani avrebbe mutuato alcuni elementi culturali dal culto di Mithra. Mentre ritenne le fonti arabe veritiere, Kessler pensò gli « Acta... » come un racconto non storico, pieni come sono di elementi mitici non capiti. Tuttavia, facendo uno studio parallelo del Fihrist e degli Acta, trovò che questi sono pieni zeppi di corruzioni di termini siriaci, esatti invece nel Fihrist, ed allora pensò che queste due fonti in definitiva concordassero e dipendessero da una fonte siriana non conosciuta (cfr.: Mani, *Forschungen über die manichäische Religion; ein Beitrag zur vergleichenden Religionsgeschichte des Orients*, t. I: *Voruntersuchungen und Quellen*, Berlino, 1889, pp. 87-171). Il metodo usato dal Kessler fu molto criticato dagli orientalisti (cfr. ad es., Th. Noldecke, *Kessler's Mani*, in « *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. XLIII, Lipsia, 1889, pp. 535-549; A. Muller, in *Theologische Literaturzeitung*, t. XV, Lipsia, 1890, pp. 90-96; A. Rahlfs, in *Göttingische gelehrte Anzeigen*, Gottinga, A. 1889, pp. 905-936). Il Kessler si scoraggiò e non pubblicò gli altri due volumi che aveva promesso; nel 1905 ritornò però sulla sua tesi. Altri seguirono il Kessler, si vedano ad esempio: E. Rochat, *Essai sur Mani et sa doctrine*, Ginevra, 1897; A. J. H. W. Brandt, *Die manichäische Religion, ihre Entwicklung und geschichtliche Bedeutung*, Lipsia, 1889; A. Harnack, *Der Manichäismus*, in *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II ed. t. I, Frigurgo di Br., 1888, pp. 737-751; F. Cumont, *Texte et monuments figurés relatifs au culte de Mithra*, t. I, Bruxelles, 1899, pp. 44-45, 549-350; A. Dufourq, *Le néo-manichéisme et la légende chrétienne*, Parigi, 1910).

Passando a considerare i rapporti tra gli storici, protestanti e cattolici, del manicheismo (pp. 388-394), l'A. annota che, mentre nei tre

secoli precedenti le polemiche erano state vivaci ed avevano « fait perdre aux chercheurs leur sérénité » (p. 388), nel sec. XIX tale fenomeno non si è verificato, anche se non è mancato qualche caso: così, ad es., Baur diede un'interpretazione protestantica, ed il Migne, dall'altra parte, nell'espore il manicheismo (Migne, *Encyclopedie theologique*, t. XI, *Dictionnaire des hérésies*, Parigi, 1847, col. 914-920, 920-927, 927-956) diede una interpretazione cattolica. Però in questioni secondarie l'attrito tra storici cattolici e storici protestanti è stato notevole: circa la questione della setta « des pauliciens », per la storia della quale, cfr.: J. Tollius, *Insignia Itinerarii Italici*, Utrecht, 1696; J. G. B. Engelhardt, *Die Paulicianer, eine kirchenhistorische Abhandlung*, in « *Neues kritisches Journal der theologischen Litteratur* », t. VII, Sulzbach, 1827; A. E. Febvrel, *Des Pauliciens*, Strasburgo, 1868; F. Windischmann, *Mittheilungen aus der armenischen Kirchengeschichte alter und neuer Zeit*, in « *Theologische Quartalschrift* », Tubinga, 1835; K. Ter Mekertschan, *Die Paulikianer im bysantinischen Kaisereiche*, Lipsia, 1893; A. F. V. De Wegnern, *Manichaeorum, indulgentias cum brevi totius Manicheism adumbratione*, Lipsia, 1827; P. Zingerle, *Ueber die Ablässe der Manichäer und ihre Vergleichung mit denen der katholischen Kirche*, in « *Theol. Quart.* », Tubinga, 1841, pp. 574-600; circa la questione dell'interpretazione manichea della S. Scrittura per la storia della quale, cfr. F. Trechsel, *Ueber den Kanon, die Kritik und exegese der Manichäer, Ein historisch-kritischer Versuch*, Berna, 1832, che considerò il manicheismo come eresia cristiana; inoltre cfr.: C. Douais, *Saint Augustin et la Bible*, in RT., t. II, Parigi, 1893, pp. 62-81, 351-377, t. II, 1894, pp. 110-135, 410-432; C. Douais, *Saint Augustin contre le manichéisme de son temps*, in RT., t. Parigi, 1893, pp. 393-426, 560-576, t. II, 1894, pp. 205-228, 516-539; A. Bruckner, *Faustus von Mileve; Ein Beitrag zur Geschichte des abendländischen Manichäismus*, Bâle, 1901.

I progressi fatti nello studio del manicheismo indussero ad uno studio più attento delle fonti patristiche; il quale studio portò a trovare, ivi presenti, aspetti prima non considerati, e a ritenerle ancora le fonti più antiche (pp. 394-402). Fu prima H. Von Zittwitz (*Acta disputationis Archelai et Manetis, nach ihrem Umfang, ihren Quellen und ihren Werthe untersucht*, in « *Zeitschrift für die historische Theologie* », Gotha, 1873, pp. 467-528), che sulla base del Fihrist riconfermò gli Acta Archelai. La traduzione latina è fedele all'originale greco, egli concluse; il redattore doveva possedere una lettera di Mani che introdusse come lettera a Marcello; mentre questa è fonte sicura, il resto degli Acta solleva gravi dubbi. Altra fonte per il redattore dovette essere un riassunto di dottrine manichee, redatto in lingua greca, verso il 340, da un manicheo convertito, di nome Turbon, originario della Mesopotamia. Da questa fonte provverrebbero anche il *Dialogo contro i Manichei* di G. Damasceno (PG., 97, 1319-1336) e la *Notizia su Mani* di Teodoreto (PG., 83, 377-382). La quale « Notizia » secondo l'Oblasinski (*Acta disputationis Archelai et Manetis, Ein Abshmitt aus einer Darstellung und Kritik der Quellen zur Geschichte des Manichäismus*, Lipsia, 1874), sarebbe stata usata da S. Epifanio; una fonte analoga a quella di Turbon dev'essere

stata usata dal Fihrist. J. C. Jacobi (*Das ursprüngliche basilidianische System*, in «*Zeitschrift für Kirchengeschichte*», t. I, Gotha, 1877, pp. 481-544) pensò che il redattore degli Acta non fosse un semita, bensì un originario dell'Egitto, che avrebbe scritto gli Acta verso il 325. E. Rochat (*Essai sur Mani et sa doctrine*, Ginevra, 1897), che aveva ritenuto l'originale siriano, pensò che gli Acta fossero del 328, redatti in siriano e aventi come scopo mostrare la superiorità del cristianesimo sul manicheismo.

Ma nel 1902 un'altra scoperta sciolse una questione che durava da secoli (p. 396). L. Traube (*Acta Archelai, Vorbemerkung zu einer neuen Wissensch., phil. hist. Kl.*), Munich, 1903, pp. 533-539) scoprì un testo completo degli Acta, dove, in una conclusione, si leggeva il nome del suo redattore «Hegemonius». Un elenco di eretici posto in questo documento, prima dell'explicit, autorizzò il Traube a ritenere la vers. lat. fatta tra il 392 ed il 450. Un'edizione critica degli Acta, curata da C. H. Besson, *Hegemonius, Acta Archelai*, in «*Die griechischen Schriftsteller des ersten drei Jahrhundert*», Lipsia, 1905, concluse la serie degli studi sugli Acta. Il Besson osservò che Cirillo, Epifanio e Socrate, avevano usato un testo greco; che ci sono tracce di una versione araba e di una copta; che l'opera composta verosimilmente da Hegemonius, usufruì di documenti manichei, e che la trad. lat. può ritenersi originaria tanto di Roma, quanto dell'Africa.

Nel sec. IV, oltre agli Acta, ci furono diverse altre opere antimanichee: un «*Liber adversus Manichaeos*» di Serapione; e quattro trattati «*Contra Manichaeos*» del Vescovo di Bostra, in Arabia, Tito. Tali opere furono ugualmente studiate nel XIX sec., con notevoli risultati; infatti mediante importanti scoperte di Mss. fu possibile ricostruire il testo di Serapione, ed i 4 trattati completi di Tito. Si vedano, per questo, i seguenti Autori: J. Draseke, *Ueber eine bisher unbeachtet gebliebene Schrift gegen die Manichäer*, in «*Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*», t. XXX, Lipsia, 1887, pp. 439-462; J. B. Pitra, *Analecta sacra et profana*, Parigi-Roma, 1888; A. Brinkmann, *Die Streitschrift des Serapion von Thmuis gegen die Manichäer*, in «*Sitzungsberichte der königlich-preussischen Akademie der Wissenschaften*», t. XXV, Berlino, 1894, pp. 479-491; J. Sickenberger, *Titus von Bostra, Studien zu dessen Lukashomelien*, in «*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altschristlichen Literatur*», t. XXI, Lipsia, 1901, pp. 1-259; A. Mai, *Bibliotheca nova Patrum*, t. IV, p. II, Roma, 1847, pp. 80-105; A. Demetrakopoulos, *Bibliotheca ecclesiastica*, t. I, Lipsia, 1866, pp. 1-18; J. J. Overbeck, *S. Ephraemi Syri... opera selecta*, Oxford, 1865, pp. 21-73; C. W. Mitchell, *S. Ephraim's prose refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*, t. I, Londra, 1912.

Alla fine del sec. XIX furono scoperti altri tre autori siriani, di minore importanza: W. Wright, *The homilies of Aphraates, the Persian sage*, t. I, Londra 1869; J. B. Abbelloos e T. J. Lamy, *Gregorii Barhebraei Chronicon Ecclesiasticum*, Lovanio, 2 vol. 1872-1877; cfr. t. II, pp. 59-62; J. B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien*, Parigi, 5 vol., 1899-1904, cfr.

t. I., pp. 198-201. Ma nel 1894, il console di Francia ad Alep, H. Pognon, trovò a Konabir, alcune coppe di terra cotta con iscrizioni che risultarono essere maledizioni contro gli spiriti cattivi. Il Pognon si inoltrò allora nello studio di un autore siriano, Teodoro Bar Khôni, e alla ricerca delle opere di questi. Il lavoro fu coronato da successo, e il Pognon poté pubblicare estratti dell'XI° libro degli *Scoli*, dove l'A. nestoriano siriano confuta il manicheismo, e da cui si possono conoscere aspetti originali della cosmogonia manichea (cfr.: il testo siriano, critico, del *Libro degli Scolii* che è stato pubblicato poi da Addai Scher in *Corpus Scriptorum Christianorum orientalium*, Scriptores Syri, t. LXV, Parigi, Lipsia, 1910, t. XVI, 1912).

Un'altra questione affrontata in questo tempo è la relazione tra le opere antimanichee di Fozio e quelle di Pietro il Siculo (pp. 402-406). Già nel 1722 J. C. Wolf aveva difeso la dipendenza di Pietro da Fozio; a questa tesi avevano acceduto J. Engelhardt, in « *Neues kritisches Journal der theologischen Literatur* », t. XII, Sulzbach, 1827, e J. C. L. Gieseler, *Petri Siculi historia Manichaeorum seu Paulicianorum*, Gottinga, 1886, che in Appendice all'opera di Pietro pubblicava un « *Epitome* » dell'opera stessa che presenta come proprio autore un certo Ighumeno. Il Card. Mai, pubblicava poi altri tre discorsi dello stesso Pietro, trovati in un Ms. Vat. Intervenevano altri studiosi, come K. Ter-Mekertschian (*Die Paulikianer im Byzantinischen Kaisereiche*, Lipsia, 1893), il quale, notando come la « *Cronaca* » di Giorgio il Monaco (Hamartolos) presenti un testo parallelo all'Epitome, giunse a conclusioni radicali (sino a ritenere un falso la « *Storia dei Manichei* »). J. Friedrich (*Der ursprüngliche, bei Georgios Monachos nur theilweise erhaltene, Bericht über die Paulikianer*, in « *Sitzungsberichte der bayerischen Akad. Wissensch., philos. philol. hist. Kl.* », Munich, 1896, pp. 67-110), riprese la questione, che finalmente trovò il suo risolutore prima in C. de Boor (*Der Bericht des Georgios Monachos über die Paulikianer*, in « *Byzantinische Zeitschrift* », t. VII, Lipsia, 1898, pp. 40-49, e poi soprattutto in C. R. Moeller (*De Photii Patriarchae Sicili libris contra manichaeos scriptis*, Bonn, 1910), il quale, aiutato dagli insigni bizantinisti (il suo lavoro era una tesi di laurea) Krumbacher e Brinkmann, stabilì essere insostenibile la tesi di Ter-Mekertschian, e precisò che Pietro il Siculo veramente esistette, fu un prete e non un laico, fu un teologo bizantino, contemporaneo di Fozio; precisò ancora che noi possediamo quattro documenti bizantini del sec. IV relativi al manicheismo, che si potrebbero così ordinare: Epitome di Pietro l'Ighumeno, la Notizia su Mani della Cronaca di Giorgio il Monaco, la Storia dei Manichei di Pietro il Siculo, e il Contra Manichaeos di Fozio. Questi, mentre era in esilio, deve aver conosciuto l'opera di Pietro il S., e deve averne fatta una nuova edizione per dimostrare la sua superiorità intellettuale su i chierici allora in onore alla corte imperiale. La discussione su questo punto è però ripresa nel sec. XX (cfr.: G. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates*, II ed., Munich, 1952).

L'ultima questione studiata nel sec. XIX è stata quella della « *Formula di abiura* » (pp. 406-408). Già nel sec. XVII si conoscevano due

formule greche di abiura: una lunga e l'altra breve, tra loro simili, con chiari segni di influssi ricevuti dagli scritti di Fozio (cfr.: A. Brinkmann, *Die Theosophie des Aristokritos*, in « *Rheinisches Museum für Philologie*, t. LI, Francoforte sul M., 1896, pp. 273-280). La scoperta di una piccola somma di abiure greche, permise al Ficher (*Eine Sammlung von Abschwörungs-formeln*, in « *Zeitschrift für Kirchengeschichte* », t. XXVII, Gotha, pp. 443-464) di precisare il problema. In tale raccolta, infatti, i manichei compaiono nella lista di eretici che dovevano ricevere il battesimo: dunque la Chiesa non li considerava cristiani. La formula breve, asserì inoltre, non è quella pubblicata a suo tempo dal Goar, ma una redazione migliore, forse del V secolo, e rivelata dal Cod. Vat. Barb. greco, 336. Il problema ripreso da Moeller (*De Photii Petrique seculi libris*, Bonn, 1910) fu risolto allo stesso modo.

Ugualmente furono affrontate le formule di abiura latine. La più antica di esse è il « *Commonitorium* » di S. Agostino (PL., t. 42, col. 1153). Un'altra fu trovata dal Muratori e sarebbe stata fatta redigere dal Papa Leone nel 444 in un Sinodo Romano che condannò i Manichei. Gli atti di questo Sinodo non furono pubblicati. Un'altra formula ancora, attribuita a Cesario da Dufourq (*Étude sur les gesta martyrum romains*, t. IV, *La néo-manichéisme et la légende chrétienne*, Parigi, 1910, pp. 44-47), sarebbe stata redatta nel 515, ed in essa sarebbero evidenti le tracce della lotta della Chiesa della Gallia contro il Manicheismo.

L'A., dopo aver sinteticamente ripetuto le tappe percorse negli ultimi quattro secoli di studi sul manicheismo, conclude asserendo che questi studi, come pure le scoperte fatte nell'Oasi di Tourfan nell'Asia minore, ed in una grotta di Médîmet Mâdi in Egitto, di numerosi fogli contenenti scritti autentici di Mani e dei suoi successori, danno la certezza che si sia aperta un'era nuova per una vera conoscenza della religione di Mani (p. 409). E' ciò che gli studiosi del problema del male si augurano ed ardentemente desiderano!

FELICE M. VERDE O. P.

R E C E N S I O N I

Dario Galli - *Genesi e sviluppo della filosofia europea* - Edizione Ponte Nuovo - Bologna, 1959.

L'A. dichiara che l'idea di quest'opera è nata in lui dal tema proposto dall'Istituto internazionale Antonio Rosmini di Bolzano per il terzo incontro internazionale di cultura europea del 1958 sull'unità e pluralità della cultura del nostro continente. Ristretto tale tema al campo filosofico e portata l'indagine sul piano storico, l'A. ne inizia lo svolgimento partendo da quell'incontro tra l'universalità medievale e l'idea di nazione da cui ha preso inizio la storia moderna. Al di sopra dell'azione politica, egli afferma, il centro motore della storia europea è la religione cristiana. Al Cristianesimo e alla universalità romana, l'Europa deve la sua formazione unitaria, così come al Cristianesimo e alle sette protestanti deve l'azione decisiva che ha dato ordine al caotico formarsi delle unità nazionali. Chiesa cattolica e sette protestanti stanno fra loro come l'impero e gli stati nazionali e per questo la filosofia europea si matura e si svolge sull'idea cristiana diversamente vissuta nelle varie nazioni. Italia, Francia, Inghilterra, Germania sono le nazioni che, in ordine di tempo e d'importanza, hanno contribuito al formarsi di tale filosofia. L'Italia del Rinascimento con la sua nuova intuizione dell'uomo e del mondo rappresenta il punto iniziale del movimento; la Francia col suo razionalismo consolida questo germe iniziale; l'Inghilterra col suo empirismo critico e la Germania con la sua metafisica rappresentano la gloriosa evoluzione spirituale di questo processo. In un progressivo approfondimento critico, la religione cristiana si è, attraverso queste diverse tappe spirituali, sciolta dal suo contenuto dogmatico risolvendo in affermazioni teoretiche e speculative.

L'A. inizia considerando l'eredità europea del pensiero greco e, in un vasto quadro storico (ricordiamo che il Galli è anche autore di un'importante opera sul pensiero greco), considera gli elementi fondamentali ed essenziali di tale pensiero ponendo in rilievo le affinità e le antitesi tra esso e il pensiero moderno e dimostrando che la spiritualità moderna trae proprio da quella greca i motivi della sua giovinezza. Egli prosegue quindi dimostrando che la filosofia europea ha una sua fondamentale unità, che ha il suo principio costitutivo nel fattore religioso col quale inizia nel Medio Evo la storia d'Europa; essa anzi si determina nel suo contenuto specifico proprio in conformità dell'atteggiamento che assume nei riguardi della religione cristiana, atteggiamento determinato da vari fattori storici,

che si esprime in una serie di contrasti e di compromessi nei confronti del dogma (in Italia e in Francia) o in una netta separazione della filosofia dalla religione (in Inghilterra) o in un processo di risoluzione della filosofia nella religione (in Germania).

L'Italia è stata la prima nazione, rispetto agli altri paesi che acquistarono prima la loro indipendenza, a conquistare la sua autonomia spirituale, nel Rinascimento assurgendo ad una concezione universalistica della vita che si sforza di abbracciare in una vasta sintesi i più diversi aspetti della realtà ed ancor oggi è portata a fare della filosofia più che una meditazione astratta un efficace strumento di mediazione tra pensiero ed azione. In ordine di tempo, dopo l'Italia, è la Francia la prima nazione a darsi una coscienza filosofica. Esaminando i momenti e le personalità più rappresentativi del pensiero francese, l'A. ne considera la genesi e lo sviluppo. Procede quindi ad esaminare la filosofia inglese, che da quando la riforma ha fatto della religione uno strumento di stato, si è svuotata del suo contenuto essenziale, cioè la metafisica, circoscrivendosi ad una sfera più delimitata e particolare. Sul pensiero tedesco, l'A. si sofferma molto a lungo, esaminandone in un ampio panorama storico i momenti più rappresentativi e le più alte personalità. Egli afferma che il rapporto fra religione e filosofia si configura in Germania diversamente che nelle altre nazioni. Esse infatti tendono qui a fondersi e a dar luogo ad un processo in cui la filosofia progressivamente accoglie e risolve in una concezione metafisica il contenuto della fede.

Tale processo è determinato da due fattori, uno di natura psicologica, l'interiorità naturale dello spirito tedesco e uno di natura storica, la riforma protestante.

Tale riforma col suo distacco da Roma e la creazione dell'antagonismo con la casa d'Asburgo depositaria della corona imperiale, ha dato alla Germania una coscienza nazionale, ma ne ha spezzato l'unità religiosa, ritardando per qualche secolo lo sviluppo e provocandone per reazione, nell'età contemporanea la travolgente riscossa. Riscossa che ha il suo punto di partenza nella trasposizione della verità, dell'essere dall'oggetto al soggetto, che differenzia la filosofia tedesca dal razionalismo e dall'empirismo che si richiamano costantemente all'oggetto.

Per influenza delle due massime personalità del pensiero tedesco, Kant e Goethe, filosofia e poesia si attraggono l'una verso l'altra fino a confondersi in un unico movimento culturale che caratterizza i primi decenni del pensiero tedesco nel secolo XIX. La filosofia ricerca i valori della poesia e la poesia la profondità della filosofia, e filosofi e poeti creano una convivenza spirituale simile a quella dell'antica Grecia e del rinascimento italiano. Esaminando in un ampio panorama storico che procede dalle origini del secolo XIX fino alle ultime esperienze, l'A. dimostra come nei suoi movimenti più interessanti e più validi, il pensiero tedesco abbia fuso in un sempre più acuto approfondimento dell'essere, metafisica e religione.

Concludendo, mentre la filosofia italiana e quella francese mantengono un eclettico carattere dualistico e la filosofia inglese un carattere monistico, ma empirico, la filosofia tedesca ha una concezione monistica che innalza la cultura a visione metafisica.

In appendice l'A. raccoglie alcuni saggi che, benchè trattino di temi diversi e specifici, approfondiscono il concetto generale dell'opera, che cioè la storia del pensiero filosofico sia le storia della lotta per la conquista dei diritti della persona e dell'autonomia del pensiero stesso.

I primi due di questi saggi trattano il problema della persona nel pensiero di quei filosofi dell'antichità classica e medievale che hanno avuto maggior influenza nella creazione dei presupposti della cultura europea; il terzo svolge il tema dell'origine della cultura europea, quale si può cogliere in una personalità sommamente rappresentativa che ha dato un contributo veramente notevole alla formazione di tale cultura (Niccolò Cusano); il quarto saggio prospetta infine il tema della crisi europea vista come crisi dei valori della libertà e della giustizia, fondamentali componenti della personalità umana. L'ultimo saggio tratta della verità e della libertà in rapporto al concetto di persona nella storia della civiltà occidentale.

Conclude l'opera un'esaurientissima ed utilissima bibliografia ragionata.

Anche per chi volesse prescindere dalla tesi sostenuta in queste pagine, questo volume costituisce una lettura estremamente interessante e di viva attualità, particolarmente in un clima intellettuale come quello in cui stiamo vivendo di vasta circolazione della cultura e di approfondimento di temi europeistici.

L'ampiezza del panorama storico e l'acutezza dell'indagine critica testimoniano la serietà e la preparazione del Galli e la sua particolare sensibilità ai problemi della cultura europea.

Vera Passeri Pignoni

* * *

Matteo Janizzotto - *Saggio sulla filosofia di Coluccio Salutati* - Cedam, 1959.

La personalità di Coluccio Salutati, come in genere tutta la speculazione umanistica dalla fine del 300 agli inizi del 400 sfugge a una precisa classificazione, rientrando nello spirito di quella che il Gentile chiamò la filosofia dei non filosofi creata da filologi, storici, scienziati ecc. che dettero al secolo della rinnovata cultura italiana la loro caratteristica impronta.

Tenace oppositore della scienza medioevale, convinto propugnatore della umana dignità, continuatore di Platone e di S. Agostino, impegnato moralmente e politicamente nella vita quanto innamorato delle lettere e della filosofia, Coluccio Salutati è il vero tipo dell'umanista. Alla sua complessa ed interessante figura, lo Janizzotto dedica la sua viva ed interessante opera, ottimamente documentata.

Dopo una presentazione generale del Salutati, egli affronta il problema teoretico del suo pensiero, affermando che, nel contrasto culturale ereditato dal medio evo, tra le scienze della natura e le scienze dell'uomo, egli tende ad anteporre queste ultime, così come antepone le leggi alle

lettere, cui pure attribuisce tanta dignità morale. Studiati, i rapporti fra il pensiero del Salutati e quello di Aristotile e San Tommaso, l'A. pone in rilievo il senso del fare concreto prevalente nella gnoseologia salutatiana e il suo soggettivismo che non è scetticismo quanto preminenza dei valori del soggetto nel rapporto conoscitivo. Il soggetto del Salutati è ben lontano, egli afferma, da quello dell'idealismo, è un individuo il cui pensare e agire sono meravigliosi, ma non principio di nulla che abbia valore universale.

C'è l'uomo, ma non la metafisica basata sull'uomo. Coluccio ha piena fiducia nella conoscenza di ciò che è interno all'uomo, ma non è convinto di una certezza nata dalla proprietà della coscienza. Di qui il suo interesse per le leggi e i rapporti giuridici che, volti a stabilirsi fra gli uomini, sono agli uomini legati da quel rapporto di produzione che è invece escluso tra soggetto e oggetto reale (non siamo lontani dal vichiano: *verum ipsum factum*).

Poichè Coluccio fonde i valori della ragione con quelli della volontà egli non dà alla scienza un valore passivo, ma attivo; all'intelletto e alla sua attività si deve la vera conoscenza che rimanda all'universale (delle cose particolari non si ha scienza, ma notizia).

Entrando nell'analisi dell'universo, il Salutati scopre i principi etici della vita umana e ritorna al valore della legge, ai profondi motivi della sua inviolabilità. Il fare umano appare al Salutati un valore, il fondamento della natura umana e non solo della moralità. Ed è in questa limpida esaltazione della creazione umana che egli, pur legandosi ad altri pensatori dell'umanesimo, mantiene una sua spiccata individualità.

L'A. esamina quindi la parte pratica, etica, politica dell'opera del Salutati che è senza dubbio la più suggestiva. Il volontarismo di Coluccio si profila nella sua polemica antiscolistica nel senso che il primato del pratico vale per lui contro l'opposto primato del teoretico proprio della filosofia scolastica che sembrava agli umanisti lesiva dei più caratteristici aspetti della natura umana, cioè la creatività e la libertà. Esso viene integrato da un profondo senso della storia e da un ardente desiderio di riscattare la morale da ogni eteronomia. E' questo il punto più delicato del suo pensiero, in quanto è nettamente influenzato dall'istanza religiosa in lui vivissima. La volontà dell'uomo è libera, ma assoggettata alla divina provvidenza.

Essendo essa parte della volontà divina, la necessitazione non è estranea, ma interna. Poichè tale necessitazione opera verso il fine stesso della volontà, che è il bene agire, la Provvidenza che la conduce a tale fine, non la costringe, ma la realizza. La libera volontà è la sede della virtù; ad essa compete di nutrire la virtù, esercizio della umana dignità. Nel sostenere il primato del bene sul vero, Coluccio esalta la vita attiva come il massimo valore umano. ,

Essendo il bene fine del vero, esso lo comprende.

L'uomo non è un bene, ma è buono, cioè deve attivamente cercare la sua moralità.

Ed è proprio questa conquista che lo esalta su tutti gli altri esseri viventi.

La dignità umana si svolge nel modo più completo nella vita pubblica; la virtù deve soprattutto tendere al bene comune, cioè ad un bene che si esercita nella comunità sociale e politica. La legge non considera l'uomo sotto il profilo dei suoi interessi particolari, ma sotto quello dei valori collettivi progressivamente realizzati col processo politico, famiglia, città, regno.

Tanto più alta essa è perciò, tanto più è universale. La storia è perciò per il Salutati una progressiva affermazione della dignità dell'uomo e segna lo sviluppo del genere umano che ne è il magnifico protagonista. Ottimamente documentato e fornito di una ricca bibliografia, questo libro costituisce il contributo più notevole alla storia del Salutati e costituisce uno studio veramente essenziale per comprendere lo spirito dell'umanesimo italiano.

Vera Passeri Pignoni

* * *

Giuseppe Todolì - *Filosofia del lavoro* - Edizioni Paoline - 1956.

Uno dei più essenziali problemi del nostro tempo è senza dubbio quello del lavoro, realtà ineliminabile dalla vita di tutti, centro e motore della storia dell'uomo e degli uomini. Oggi, afferma il Todolì, non si vive in un'epoca di preoccupazioni estetiche e metafisiche, ma di lavoro. Ed è proprio questo che caratterizza il nostro tempo e il nostro mondo. Perciò non ci si può limitare a considerare il lavoro solo dal punto di vista economico, ma bisogna esaminare le istanze teoretiche che esso pone. L'aumento della popolazione, le sempre crescenti esigenze della vita fanno sì che il lavoro si converta in fondamento di dottrine politiche, sociali, economiche, religiose e si inserisca in una precisa categoria di ordine filosofico e teologico; occorre perciò analizzarlo, indagandone l'intima essenza. E' ciò che il Todolì si propone di fare in questa sua opera, breve rispetto all'ampissimo argomento, ma essenziale e ottimamente costruita. Essa si divide in sette capitoli: nozione del lavoro, divisione del lavoro, il diritto al lavoro, teologia del lavoro, valori personali e effetti soggettivi del lavoro, valori economici del lavoro, lavoro e remunerazione; e tali capitoli trattano, come si vede, i problemi essenziali che al lavoro si legano, in organica progressione.

Esaminate le diverse manifestazioni del lavoro, distribuendo ciascuna nel posto che le spetta nella scala dei valori, l'A. considera il lavoro nell'uomo, occupandosi dell'impiego delle sue energie che, essendo umane, si debbono mantenere sempre entro l'ordine morale.

Determinati gli aspetti filosofici del lavoro, l'A. affronta il problema teologico di esso illuminandolo nel suo senso soprannaturale, nei suoi aspetti di ascesi e di sanzione. Partendo dal precetto del Genesi « guadagnerai il pane col sudore della tua fronte », dal concetto aristotelico che la natura imperfetta ha bisogno del perfezionamento dell'uomo e che l'uomo non può realizzarsi in tutti i suoi aspetti restando chiuso in se stesso senza partecipare alla vita sociale, egli definisce il lavoro un mezzo per l'otte-

nimento di un fine o meglio uno sforzo personale e necessario (le due attribuzioni sono di Leone XIII) richiesto dalla necessità di realizzare un fine.

Affermato che il senso cristiano del lavoro non può essere separato dal suo concetto reale e ontologico, egli sostiene che il lavoro, nel supremo momento antinomistico tra istinto e ragione, materia e spirito, razionale e irrazionale, trova la sua ragione di essere nella necessità di dominio sugli impulsi naturali e per questo diviene dominio dell'uomo razionale sull'animalità, il suggello dello spirito sulle cose.

Poichè essere significa essere attivi, l'essere imperfetto si completa col frutto della sua attività, così che il lavoro appare il segno della umana dignità, oltre che causa efficiente della propria età.

Studio organico ed essenziale, in perfetta linea con la dottrina della Chiesa, pur non trascurando alcuno dei problemi pratici che al lavoro si legano, questo libro illustra ottimamente, sulla base di teorie medievali e moderne, i principi filosofici e teologici su cui il mondo del lavoro deve basarsi.

Vera Passeri Pignoni

* * *

Giulio Bonafede - *Il problema pedagogico* - G. Mori e Figli - Palermo.

L'A. enuncia nella prefazione il fine della sua opera che vuol essere una chiarificazione per evitare « che errori antichi vengano ripetuti, che verità antiche vengano negate, che verità ed esigenze nuove vengano disconosciute perchè mal giustificate ». Occorre, egli afferma, una visione del vecchio e del nuovo per vedere cosa c'è da conservare e da acquistare nell'educazione.

Rilevati i punti di dissenso fra i vecchi e i nuovi metodi educativi egli si preoccupa di mettere in guardia contro il « troppo celebrato attivismo » ricordando il valore dell'autorità e del maestro nella scuola, la insufficienza della mentalità sensistica ed empiristica che esalta l'osservazione personale a impostare problemi di carattere umano, l'equivoco di considerare la libertà non un punto di arrivo, ma di partenza, il senso una guida e non uno strumento dell'intelligenza. Ricordando un'acuta notazione di Luigi Stefanini, il Bonafede ricorda come la passività nel ricevere idee non sia diversa da quella con la quale si accolgono impressioni e rileva come il metodo intuitivo disconosca l'attività dell'anima che valuta e selezione le impressioni dei sensi.

Degradare l'intelligenza a vantaggio dell'istinto significa lasciare il fanciullo a quello che la Montessori chiamava « lo stadio del caos », svalutare l'opera del maestro come superflua e persino dannosa significa privarlo della sua indispensabile guida. Perciò l'A. vuole, senza trascurare le conquiste del presente, ritrovare la parola ancora valida della tradizione, da S. Tommaso a Rosmini; vuole, nella linea della speculazione spiritualistica cattolica chiarire le idee principali sul problema educativo e lumeggiare il problema della persona, del suo valore, della sua

dignità, quella persona che si completa nella comunicazione con gli altri esseri spirituali.

Criticando la posizione estremistica sia dell'individualismo sia del collettivismo, egli vuole aprire la persona individuale ai problemi sociali per dimostrare che la comunità è comunità di persone aventi uguale valore.

Dopo alcuni preliminari a carattere teoretico in cui si rivaluta il valore dell'uomo e dell'intelligenza umana nel mondo della natura, oppugnata la ipotesi di una natura atomistica e monadistica, egli sostiene essere la mente dell'uomo aperta a tutto l'essere, nega che il fatto coincida col valore, il che renderebbe impossibile la pedagogia e agostinianamente sostiene la verità essere interiore all'uomo.

Nei capitoli « *L'uomo* » e « *La vita* », l'A. affronta quindi i problemi più importanti della situazione umana, affermando il valore dell'attività conoscitiva che rivela al soggetto l'oggetto da lui differenziato e la pluralità dei soggetti.

Seguendo una linea di pensiero nettamente spiritualistica, egli sostiene la presenza nella mente dell'uomo dei valori eterni ed universali, l'esistenza di un vero comune nello spirito, che testimonia la presenza del Dio creatore alla mente come « atto creativo sempre rinnovantesi, sempre nuovo, identico e diverso dal quale le esistenze tutte dipendono nel loro essere, nel loro divenire ».

Egli distingue inoltre il sentire (che non implica la consapevolezza di sé) dal conoscere ed esamina la volontà che è l'eplicazione della nostra libertà di scelta; considera quindi le varie maniere di considerare la vita (come impegno, come utilitarismo, come atto, come individualismo, come socialità, come amore), concludendo che l'amore e l'ordine nell'amore sono l'espansione vera del nostro essere, il riconoscimento dei valori supremi.

Nella parte intitolata « *Pedagogia e vita* », l'A. esamina criticamente la tesi gentiliana dell'identità tra filosofia e pedagogia, sostenendo che, malgrado alcuni validi spunti, essa non può sostenersi perchè lo spirito di cui parla il Gentile non è esperienza umana e nel suo determinismo non lascia posto per la distinzione della persona e per la possibilità di distinguere il bene dal male.

Egli conclude che la pedagogia è una scienza filosofica che si sforza di costruire il problema dell'educazione che è il problema della formazione dell'uomo e che presuppone già risolto il problema metafisico e gnoseologico in quanto presuppone che si conosca il posto che l'uomo occupa nel mondo e la struttura dell'uomo stesso.

L'educazione è un'arte che non può ignorare la scienza pedagogica, cioè la sua normatività.

Studiando il rapporto maestro-scolaro, il Bonafede torna al problema dell'uomo, della persona, sostenendo l'autonomia che costituisce l'uomo e la sua dipendenza dagli altri. Rosminianamente distinguendo persona umana da natura umana, egli afferma che il perfezionamento della natura umana può avvenire anche nel disconoscimento della perfezione della persona umana, nell'annullamento della persona nella natura. E'

il pericolo in cui l'attivismo moderno, dimenticando il valore dell'autorità del maestro (qui esaminato alla luce di un'ampia documentazione storico-critica) può far incorrere. Tale autorità intesa come aiuto generoso a realizzare la persona è in realtà istituita non per dominare, ma per aiutare ad essere liberi. E la libertà è una meta da raggiungere, non un punto di partenza; ciò che l'idealismo e il naturalismo, ignorando l'uomo interiore che ha bisogno nella sua prima età di giungere alla scoperta dei valori, sembrano dimenticare.

Nel capitolo « *Metodologia e didattica* », l'A. documentandosi sulla pedagogia del Rosmini e del Lambruschini, esamina il globalismo, la formazione integrale dell'uomo e il suo essere nel mondo, sostenendo che il fanciullo deve nel maestro sentire il suo stesso pensiero, la voce della sua anima.

Nell'ultima parte « *Gli organismi educativi* », si afferma che tre sono gli educatori del fanciullo: famiglia, Stato, Chiesa, che debbono vicendevolmente integrarsi.

Opera chiara e serena, in quest'epoca di estremismi radicali e di eccessi nelle formulazioni dell'educazione contemporanea, questo libro ha il pregio di un raro equilibrio e di un'alta sensibilità pedagogica che rimanda ad acute intuizioni filosofiche.

Vera Passeri Pignoni

* * *

Umanesimo ed esoterismo - Atti del V Convegno Internazionale di Studi Umanistici - Centro Internazionale di Studi Umanistici - CEDAM - Padova 1960.

Nei giorni 16 e 17 settembre 1960, si è tenuto ad Obehonfen il quinto Convegno Internazionale di Studi Umanistici promosso dal Centro Internazionale di Studi Umanistici di Roma diretto dal prof. Enrico Castelli sul tema « *Umanesimo e esoterismo* ».

Questo argomento particolarmente suggestivo è stato scelto per consentire e promuovere un più approfondito esame del problema del simbolismo nelle correnti ermetiche del XV e XVI secolo. Poichè nel Convegno precedente si era rilevato come l'umanesimo, nella rievocazione del classico, riafferma la vittoria della forma sull'informe e, con la difesa della retorica, riafferma quasi in contrasto l'impossibilità di una convinzione che non sia partecipazione, è apparso evidente doversi occupare di quelle correnti esoteriche che sottintendevano una rivelazione universale e informe, precedente quella documentazione storica, un senso comune derivato da una *revelatio communis*. E' apparso logico chiedersi in che senso le correnti mistiche ed ermetiche contribuirono alla formazione dell'immagine del « *regnum hominis* » e le correnti esoteriche influirono sul mondo della natura che è di sfondo ai quadri sacri e profani del XV e XVI secolo e quale fu l'influsso del pitagorismo nella teoria dell'arte del XVI secolo, in che senso i nuovi simbolismi annunciarono i nuovi temi della psicologia del fondo.

E su questi temi infatti, si è impostata la problematica del Convegno che ha avuto proprio da essi particolare suggestione ed interesse.

Il volume degli Atti, che comprende tutte le relazioni presentate al Congresso e alcune tavole fuori testo riproducenti quadri dell'epoca particolarmente atti ad illustrare la ricca problematica affrontata, è perciò estremamente interessante.

Esso raccoglie i testi di autorevolissimi pensatori, quali Chastel, Danielou, Vasoli, Battlori, Klein, Masnard, ecc. Tutte le relazioni si presentano come una lettura eccezionalmente viva ed affascinante, anche perchè affrontano su una base rigorosamente scientifica un mondo non comunemente reso accessibile allo studioso e costituiscono perciò tra l'altro una pregevolissima novità.

Particolarmente interessanti appaiono le ricerche su Ficino, su Lullo, sulla pansofia, sull'astrologia, sulle fonti della tradizione ermetica. Un libro tutto da studiare e da godere quindi, che ci mostra un umanesimo più profondo e vivo di quello spesso stereotipato nella sua serena compostezza che la tradizione letteraria ed una critica non approfondita sovente ci presentano; un umanesimo non troppo lontano in fondo dalla nostra epoca avida di fede ed inquieta ed incerta nella speranza del trascendente e nella consapevolezza a volte disperante dei limiti dell'uomo.

VERA PASSERI PIGNONI

* * *

Angelina Lanza - *La casa sulla montagna* - S. P. E. S. - Milazza - 1957.

Angelina Lanza Damiani, scomparsa nel 1936, delicata autrice di *La fonte di Mnemosine*, *Liriche e poemetti* (inediti), *La completa offerta di sè a Dio*, *la Casa sulla montagna*, è ancora pressochè sconosciuta al grande pubblico; eppure la si può senza dubbio considerare una notevole scrittrice. Sposa poco felice, madre tenerissima, colpita nei suoi sacri affetti dalla morte di due figliole, essa accentrò nella sua vita interiore, nel suo profondo sentimento religioso tutte le sue aspirazioni, le sue speranze, gli affetti del suo cuore sensibilissimo.

La sua vita fu scarsa di avvenimenti esteriori, tranne naturalmente quelli della sua vita di sposa e madre, collaborò a molte riviste e divise i suoi giorni fra Palermo e la casa di Gibilmanna, dove trascorreva l'estate. *La fonte di Mnemosine* del 1912 testimonia la sua prima concezione della vita, da lei stessa definita « idillica, ingenua, pagana » perchè al centro di essa non c'è Dio, ma lo sviluppo dell'io in senso assoluto. Da tale concezione, spinta dal desiderio di dare un fondamento razionale alla fede ricevuta piuttosto passivamente dalla tradizione familiare, la Lanza, attraverso Platone e Rosmini, si accostò a tale fede con matura, cosciente consapevolezza spirituale e filosofica, che si approfondì attraverso i testi più impegnativi della meditazione religiosa e la sua vivace e intensa partecipazione alla vita della famiglia rosminiana. E' da notare però che la Lanza non rinchiuse nel rosminianesimo la sua personalità,

ma del rosminianesimo fece un mezzo di elevazione della sua anima, un mezzo per trovare un intimo equilibrio spirituale e una via di santificazione. Dalla poesia alla filosofia, all'ascesi, i tre momenti della sua formazione, ella maturò ed elevò il suo spirito. Di questa maturazione ed elevazione è frutto *La casa sulla montagna*, libro singolare e di intensa poesia.

Non raccolta di bozzetti, non romanzo, non libro di folklore, esso raccoglie in sé tutti i motivi di questi diversi generi letterari; dalla storia di una normale villeggiatura, esso passa ad una contemplazione di temi profondi ed universali, in una rapida presentazione di figure e figurine, attraverso le quali palpita l'anima della intera umanità. La Sicilia, con le sue bellezze naturali, le sue ricchezze artistiche, col mare e le Madonie, è lo sfondo su cui si accampa *La casa sulla montagna* e su cui si intrecciano il dolore e la felicità di coloro che vivono in essa e attorno ad essa. Uno stile limpido, una vivacità e un'immediatezza freschissima di intonazione ne rievocano tutto il fascino, mentre una profonda e suggestiva esperienza spirituale conferiscono ad esso un'arcana e singolare bellezza.

Il significato spirituale del libro non è infatti un'esperienza di ragione, bensì di sentimento, quel sentimento non troppo lontano dal sentimento fondamentale rosminiano che abbraccia la natura e l'uomo in una relazione che ispira la ragione all'indagine delle relazioni mediate concesse alla conoscenza.

Introduce l'opera un'esauriente nota biografica e una raccolta di lettere tratta dal suggestivo epistolario della Lanza, che contribuisce a lumeggiare la nobile figura di donna e di artista, di anima santificata dall'ardore della fede e dalla sofferenza cristianamente accettata. Scrittrice siciliana, senza alcuna concessione alle caratteristiche del versismo locale, la Lanza appare infatti la vera scrittrice cristiana che fa dell'arte uno strumento della fede, di quella fede che è consapevole ed altissima conquista interiore.

Giuseppe Pellegrino, che ha curato con amore l'edizione dell'opera sul manoscritto originale, ha scritto la biografia e trascritto le lettere qui pubblicate, è anche l'autore nel volume di un'interessante postilla storico-critica. Il suo intelligente lavoro ha valorizzato l'opera e l'autrice e merita perciò il più sincero riconoscimento.

Vera Passeri Pignoni

* * *

René Marlé: *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament* - Aubier, Paris 1956.

René Marlé formula un giudizio non del tutto negativo sulla teologia di Bultmann. Egli osserva che vi è una differenza radicale tra il relativismo generalizzato della filosofia esistenziale e Bultmann che afferma l'esistenza di un legame essenziale ed una tradizione determinata in cui egli riconosce la rivelazione stessa di Dio. L'aspetto critico e ne-

gativo della teologia di Bultmann appariva al suo autore come la necessaria distruzione degli idoli. Vero è che gli idoli contro i quali Bultmann lancia i suoi attacchi, sono un pò artificiali. I miti che egli vuole distruggere sembrano creati, almeno in parte, dallo stesso autore.

La filosofia heideggeriana di cui Bultmann s'avvale lo costringe a disconoscere il linguaggio proprio della rivelazione e ad introdurre una rottura radicale tra la lettera e il significato ascoso dei testi sacri. L'antropocentrismo di questa filosofia, ancora fortemente impregnata di idealismo kantiano, gli permetteva di trascurare o di ridurre le dimensioni sociali della esistenza e tutti quegli elementi che portano l'uomo alla conquista della sua coscienza e della sua libertà.

E d'altra parte il desiderio di esprimere un Cristianesimo che parli all'uomo e in cui l'essenza del messaggio non sia obliterata dalla molteplicità delle formule è legittimo. Tuttavia il Marlé rimprovera al Bultmann di non aver approfondito la ricerca metafisica e di aver posto dei limiti ingiustificabili allo sforzo speculativo, che è stato ingiustamente disprezzato. La cristologia e la teologia di Bultmann sono piene d'incertezze e di contraddizioni proprio per questa causa. Così ad es., quando Bultmann afferma che Gesù è la Parola di Dio, non chiarisce che cosa debba intendersi per Parola di Dio. Ma da tutta la teologia di Bultmann bisogna dedurre che Parola di Dio è essenzialmente atto, evento di salvezza. Dire che Gesù è la Parola di Dio significa dire che egli rappresenta l'intervento escatologico di Dio con cui Dio trasforma la mia situazione radicalmente. E poichè quell'atto, quell'evento non può toccarmi che nell'hic et nunc della mia esistenza, si può dire che Gesù s'identifica con il kerygma, con l'atto della predicazione della Chiesa che m'annuncia la salvezza.

In conclusione il Marlé riconosce nel Bultmann e negli eventi legati al suo nome il destino stesso del protestantesimo. Bultmann afferma che la demitizzazione radicale è il parallelo della dottrina paoliniana e luterana della giustificazione della fede senza le opere della Legge. «Essa è la realizzazione conseguente nel dominio della conoscenza. L'uomo che vuol credere a Dio come al suo Dio deve sapere che egli non ha niente su cui possa fondare la sua fede; che egli deve per così dire vedersi sospeso in aria e non può rivendicare nessuna giustificazione della verità della Parola che si rivolge a lui». Il Marlé osserva che qui l'interpretazione di S. Paolo è tendenziosa e che in genere tutta la teologia bultmanniana è inficiata da un «ultra-paolismo», che in sostanza ripete le tesi già elaborate da Lutero.

Infine il critico cattolico osserva che Bultmann non intesse un dialogo con la tradizione teologica della Chiesa, ma pensa da solitario e avverte con acuta sensibilità la difficoltà tragica di rimanere fedele al Cristo pur accogliendo le istanze di una filosofia che non può portare se non all'incredulità.

Caso Sebastiano

RIVISTA DELLE RIVISTE

LA CIUDAD DE DIOS - A. 1959.

- I - Gabriel del Estal o.s.a. - *La dialectica de los reinos en la filosofia agustiniana del derecho e del estado*; Avelino Folgado o.s.a., *La controversia sobre la pobreza franciscana bajo el pontificado de Juan XXII y el concepto del derecho subjectivo*; J. L. o.s.a., *Muestrario inedito de prosa biblica en romance castellano*; Gonzalo Diaz o.s.a., *La moral matrimonial dela iglesia anglicana a la luz de la doctrina catolica*; Angel Custodio Vega o.s.a., *Un autografo del Cantar de los cantares de Fray Luis de Leon olvidado*.
- II - Ursicino Dominguez del Val o.s.a., *Potamio de Lisboa. Su ortodoxia y doctrina sobre la consustancialidad del Hijo*; Fidel Casado o.s.a., *Compendio de la fortuna de Fr. Martin de Cordoba o.s.a.*; Saturnino Alvarez Turienzo o.s.a., *La crisis de la auctoridad y el espiritu de la cultura moderna*; Fernando Rubio o.s.a., *Ars praedicandi de Fray Martin de Cordoba*; Gregorio Andres o.s.a., *Un texto grieco inedito sobre las siete meravillas del mundo*; Lope Cilleruelo o.s.a., *Un episodio en el primitivo monacato agustiniano. Nota sobre el agustinismo de los monjes de Cartago*.
- III - Saturnino Alvarez Turienzo o.s.a., *Formalismo y realidad*; José Ignacio Alcorta, *La sociologia del saber en Max Scheler*; Avelino Folgado o.s.a., *Los tratados «De legibus», y «De justitia et iure» en los auctores españoles del siglo XVI y primera mitad del XVII*; Fernando Rubio o.s.a., *Breve estudio de la magia en la general istoria de Alfonso el sabio*; Luciano Rubio o.s.a., *Los Historiadores del Real Monasterio de San Lorenzo al Escorial*; Angel Custodio Vega o.s.a., *El argumentum o Kanon Paschalis de Juan de Zaragoza ha desaparecido?*; Juan Manuel del Estal o.s.a., *Precursores ortodoxos de Lutero desde dos siglos antes de la Riforma*.
- IV - Fidel Casado o.s.a., *La memoria Dei an la escuela agustiniana*; Juan Manuel del Estal o.s.a., *Desacertada opinion moderna sobre los monjes de Cartago*; Nazario de Santa Teresa o.c.d., *San Agustin y los escolasticos Carmelitas*; Angel Custodio Vega o.s.a., *De nuevo Jacinto Verdaguer*; Teofilo Prieto o.s.a., *Puntos para definir el caracter de la teologia del P. Honorato del Val en relacion con San Agustin*; Gonzalo Diaz o.s.a., *El p. Honorato del Val (+1910) frente al racionalismo y modernismo*; Andres Loredn o.s.a., *El rev.mo P. Lucian Rubio Prior general de la Orden Agustiniana*.

Gabriel del Estal - *La dialectica de los dos reinos en la filosofia agustiniana del derecho y del estado*.

La dialettica dei due regni in S. Agostino riguarda sia l'uomo interiore che l'uomo storico, le successioni psichiche come quelle temporali. La teoria agostiniana del diritto e dello stato con la sua concezione metafisica e i suoi archetipi teologici della giustizia e della pace gravita non sulla dialettica della vita interiore, ma su quella della storia. Le due città agostiniane non hanno il loro equivalente nella chiesa e nello stato come realtà storiche, ma questa

ipotesi prevalse come teoria politica nel Medio Evo. L'A. ne esamina gli aspetti in una vasta ed esauriente rassegna delle diverse istituzioni medioevali. In realtà, la *Città di Dio* non è solo spirito di libertà (pneuma che si risolve in pensiero, vita intima), ma anche grazia di consacrazione (charisma che si rivolse in autorità, azione, vita eroica).

Quando il pneuma non sopporta il charisma sfocia nell'anarchia senza l'autorità del pneuma che degenera in dispotismo. La verità del pneuma rende liberi se sostenuta dal charisma. Entrambi si fondono nella dialettica della *Città di Dio*.

Per il pneuma interiore la Chiesa ha la metafisica, per il charisma della comunità i dogmi. Il pneuma parla alla ragione, il charisma alla fede; logica e sacramenti si incontrano nel loro cammino. L'interiorità della «Città» agostiniana trascende verticalmente verso Dio e orizzontalmente nella storia. Dopo un'acuta puntualizzazione storica sui rapporti fra la *Ecclesia Christi* e la *Civitas Caesaris* dall'editto di Costantino al Sacro Romano Impero, l'A. dimostra come Cristo abbia per primo snazionalizzata la religione, fissando gli esatti limiti del politico e dell'ecclesiastico, avanzando l'istanza terrena e quella divina e come abbia moralizzato diritti e culto, dando contenuto e alito d'interiorità all'azione esterna.

Si può dire anzi che Cristo abbia instaurato una coscienza giuridica e un senso legale di propositi rivoluzionari. Moralizzare il diritto significa interiorizzarlo, dando coscienza e responsabilità alle sue decisioni. La dialettica religiosa predicata da Cristo non è solo spirito di carità, ma anche chiesa cioè autorità, grazia esterna di consacrazione. Fatte alcune riflessioni sulla religione e la chiesa protestante, l'A. osserva che lo *status civitatis*, col suo culmine storico nell'ordine romano cattolico, è espressione funzionale di un corpo mistico in cui convergono autorità e libertà, soggezione e autonomia, servitù e indipendenza, comunità e individuo, storia e metafisica, inerzia e spirito. La sua presenza nel tempo è sintesi, fusione e fonte di allacciamenti politici fra lo stato di soggezione e quello di libertà.

La dialettica cristiana dei due regni apre la sua polarità cattolica attiva tra il cerimoniale esterno del rito e la preghiera intima, cioè tra il charisma assoluto della *civitas ecclesiae* e il pneuma incontrollato della *civitas spiritus* e tra la servitù pre-evangelica e il liberalismo protestante.

Lo *status libertatis* prima che stato negatorio è uno stato che contiene un fondo giuridico di positività. S. Agostino, formato in seno alla civiltà romano-cattolica e nello stato metapolitico della carità cristiana è il maggior rappresentante della sua dialettica e del suo messaggio storico.

Saturnino Alvarez Turienzo, *La crisis de la auctoridad y el espiritu de la cultura moderna*.

L'A. afferma essere l'autorità una qualità dell'esistente in grazia alla quale l'esistente si solleva al di sopra della sua condizione naturale. Tre sono gli atteggiamenti che si possono tenere di fronte ad essa: aver valore in essa, stare in essa, vivere di essa, tre tappe di qualunque processo spirituale. La visione medioevale del mondo è una visione carica di autorità, quella del Rinascimento una visione desautorizzata. Il mondo medioevale è gerarchico, sacramentale, il mondo che esce dal medioevo è naturale e meccanico. In un'acuta rassegna storica che procede dal secolo XII al XIV, l'A. esamina la crisi della autorità iniziata col processo naturalista, per cui le cose diventano individui naturali. L'autorità, egli dice, è una caratteristica di chi comanda. Una storia senza autorità non avrebbe senso in quanto il mondo della cultura e dell'uomo non è accumulazione o somma di istituti omogenei, bensì tensione verso l'alto. Il Cristianesimo spiega ciò col concetto di provvidenza e di grazia.

L'autorità che ontologicamente costituisce una delle dimensioni del processo del mondo entra nel dominio umano condizionando eticamente il suo destino.

Il mondo moderno è un mondo desautorizzato in quanto riduce l'umano al livello dell'uomo naturale e afferma l'assenza di autorità nella natura, nel

processo della coscienza, nel commercio umano. A questo livellamento naturalistico nell'ordine dell'essere corrisponde il livellamento razionalista nell'ordine del conoscere, livellamento che da Cartesio in poi pone addirittura un dualismo fra ragione ed autorità.

La mentalità moderna aliena dall'obbedire ignora la gerarchia, non vede la necessità della provvidenza di Dio in questo mondo che si svolge naturalmente al suo destino. La mentalità moderna deriva dall'antitesi di un Dio *naturalis* e di un Dio *absconditus*, una normale provvidenza di cause seconde contro una rigida predestinazione della causa prima, una ragione contro una fede, una natura contro una grazia, un mondo desautorizzato contro una pura autorità. Una pura natura suppone un ordine chiuso in sé ordinario e uguale. Questo concetto trasportato in politica fa apparire il sovrano un estraneo che si frappone all'ordine naturale. Lo *ius* medioevale viene sostituito da una concezione priva di contrasti teologici che crea un nuovo tipo di uomo che si nutre di un umanesimo al livello delle forze naturali, che si sente ragione, provvidenza e meta di se stesso.

La crisi dell'autorità rimanda naturalmente al concetto di un'autorità artificiale, di un potere arbitrario. La stessa crisi nel campo del diritto rimanda dall'obbligazione naturale a quella artificiale, dall'ordine naturale del diritto a quello della coazione. Una politica desautorizzata conduce allo statalismo, un diritto desautorizzato conduce al legalismo. E come risultato di questo sforzo di revisione si ha il liberalismo, che è in effetti un nuovo modo di concepire la realtà e la vita risultante dall'emancipazione che la natura acquista di fronte a ciò che la trascende e che elude il soggetto alle leggi a lui proprie.

Dal momento che ogni uomo è padrone di sé, ogni uomo è sovrano. Tutti hanno diritti e privilegi, perciò nessuno è privilegiato. Tutta la storia degli ultimi secoli iniziata con Locke, portavoce politico della libertà, e con Rousseau, che lo fu dell'uguaglianza, segue una linea critica egualitaria che registra lo sforzo di sottrarsi ad un complesso sistema di autorità.

L'uomo moderno è perciò un uomo che disconosce le istanze gratuite e gli ordini privilegiati, che ha però lasciato sussistere il prestigio delle autentiche autorità, le magistrature e i magisteri. Solo oggi, che, dopo gli ultimi grandi eventi storici queste istituzioni hanno perso di vigore, si parla di crisi dell'autorità come esperienza comune e questa crisi determina l'abbandono e la solitudine degli individui a cui può ovviare non questa o quella istituzione, ma una nuova fede nella maestà, un rinnovato senso dell'autorità.

Saturnino Alvarez Turienzo, *Formalismo y realidad*.

L'A. rileva come il pensiero odierno sia essenzialmente antiformalista, consideri anzi il formale come elemento ingannatore della realtà e della vita e si chiede se ciò non dipenda dalla reazione ad un formalismo esagerato che si è venuto attuando in tutta la storia della filosofia. L'indagine scientifica, egli dice, è un'indagine con le idee nelle quali si offre all'uomo la consistenza della realtà.

E la realtà consiste in quegli aspetti formali che traducono l'essenza di ogni cosa. La scienza si occupa totalitariamente del formale e ogni scienza di uno degli aspetti specifici del formale. La conoscenza è scoperta dell'essere, ma tale essere è conoscibile perché possiede una struttura determinata, una consistenza che lo definisce. E' qualcosa di formale di cui abbiamo perciò una conoscenza formale e responsabile. Il sapere filosofico va associato al concetto della realtà come *physis*, come essere determinato. La comprensione dell'essere come natura determina la sua sicura definizione, il suo *logos*. Attorno ai concetti di *physis* e di *logos*, si organizza tutto il pensiero filosofico per definire un essere in funzione della forma. Esaminate le varie posizioni filosofiche, da quella di forma-sostanza di Platone e di forma sostanziale di Aristotile, l'A. osserva che il filosofo moderno si ferma ad una forma inconsistente; sostanza ideale senza sostanza, che è l'irreale spazio del conoscere. La forma è solo nel pensiero. L'ontologia diviene una teoria della conoscenza. Mentre per Platone l'uomo che è estraneo al mondo entra solo in esso a contatto con l'autentica realtà e il regno delle forme è quello con cui si entra a contatto con la verità

delle cose, le forme del pensiero moderno sono specie mentali contrarie alle cose.

La cosa in sé è inaccessibile; la forma non è più il vero essere ma è conformatrice. Le cose si offrono alla mente non nella loro realtà ma in conformità con l'archetipo ordine mentale. Le forme condizionano la realtà, ma non la realizzano. Perciò, l'ordine del sapere è gratuito. Le cose, in quanto tali, sono sconosciute, estranee al piano a priori del formale del conoscere.

La scienza è un progetto sull'essere senza l'essere, perciò il pensiero non trae le sue leggi dalla natura, ma gliele prescrive.

La scienza formale non rispecchia perciò il dato reale, ma il dato creato dal pensiero; il formale non pone l'essere. Di qui, attraverso un logico ed inevitabile processo storico, il concetto che non bisogna cercare l'essere nell'esistenza bruta non formalizzata; di qui il sorgere di filosofie antiformalistiche, di cui sono esempio Scheler e Heidegger, che danno il primato all'informe sul formale, all'esistenza sull'essenza. Oggi, conclude l'A., è inevitabile la revisione di quel formalismo che esautora la realtà e il ritrovamento del contatto fra formale e reale.

Vera Passeri Pignoni

* * *

HUMANITAS - 1959

VII - Karl Adam - *La coscienza del Cristo secondo S. Giovanni*; Gisèle Brelet, *L'uomo nel mondo secondo Lavelle*; Maurice Fraigneux, *La speranza di Peguy*; Adriana Zarri, *Fabbri, il teatro dell'equivoco*.

VIII - IX - Bernard Haring - *La grazia ci insegna*; George Uscatescu, *Il Leviathan*; Antonio Borsellino, *Teorie fisiche e senso comune*; Nicolò Di Fede, *Ancora di Bertold Brecht*.

X - Luigi Paggiaro - *La Chiesa e l'Estremo Oriente*; Filippo Piemontese, *Il problema della filosofia cristiana*; Giulio Bevilacqua, *Padre Gemelli*; Armando Carlini, *Il filo rosso*; Giulio Cittadini, *L'itinerario religioso del Carlini*; Vittorio Sainati, *L'umanesimo filosofico del Carlini*; Ettore Caccia, *In margine ad un saggio sul « Cantico di frate sole »*.

XI - M. F. S. - *Omaggio a Henri Bergson*; Giulio Bevilacqua, *Bergson e l'esperienza mistica*; Charles Boyer, *Il pensiero religioso di Bergson*; Jacques Chevalier, *Ciò che la filosofia deve a Bergson*; Mario San Cipriano, *Henri Bergson ed Edmond Husserl*; Jules Chaix-Ruy, *I molteplici orientamenti della filosofia bergsoniana*; Vittorio Mathieu, *Interpreti vecchi e nuovi di Bergson*; Vittorio Agosti, *Di alcune pubblicazioni del centenario bergsoniano*; Jacques Chevalier, *Entretiens avec Bergson*.

XII - M. F. Sciacca - *Commiato per una nuova ripresa*; Romano Guardini, *Osservazioni su una Teologia del mondo*; Giulio Bevilacqua, *Coscienza cristiana e popoli subalimentati*; Luigi Pareyson, *Esecuzione dell'opera d'arte*; Giuditta Podestà, *Perché urge anche in Italia istituire cattedre di letteratura comparata*.

Gisèle Brelet - *L'uomo nel mondo secondo Lavelle*.

L'A. mette in rilievo come la filosofia di Lavelle sia sensibile ed attenta alla vocazione umana e metafisica del singolo che, dotato di un potere creatore in virtù della partecipazione, ha il dovere di compiere l'opera creativa.

Considerando il problema fondamentale della filosofia di Lavelle che è quello dello spazio e del tempo che devono costituire non solo espressione della limitatezza dell'uomo, ma anche strumenti della sua azione, ella osserva

come il dato sia per l'uomo non un ostacolo che si eleva contro di lui, quanto piuttosto come un dono che lo colma e lo completa. L'opposizione fra agire e patire, che è uno dei temi fondamentali della filosofia lavelliana, trova in questa affermazione la sua soluzione in quanto nel dialogo fra l'io e il mondo il principio di unificazione è proprio il continuo confronto fra l'atto che noi compiamo e il dato che risponde ad esso, moltiplicandolo e moltiplicandone gli effetti.

Se la conoscenza scopre le cose, solo l'amore può rivelare gli altri esseri; esso è il principio di unione tra le anime che sussistono separate le une dalle altre e che si riconoscono l'un l'altra diritto di iniziativa e volontà.

L'A. afferma che, pur esistendo tra la filosofia dell'essere di Lavelle e la filosofia dell'esistenza alcuni punti di contatto (la funzione assegnata alla libertà, il primato dell'esistenza ecc.), essa in realtà non ne condivide il pessimismo, ma è anzi un ottimismo fondato su di un atto di fede. L'assoluto di Lavelle non è un inconoscibile *In Sé*, ma un *Per Sé*, spirito e libertà. La vita umana ritrova il suo senso nell'attuare il valore che si radica nel cuore stesso dell'essere, l'uomo non è prigioniero della sua solitudine, bensì si unisce agli altri in una intimità spirituale. Quindi la filosofia dell'essere è la filosofia della felicità, mentre la filosofia dell'esistenza è quella dell'angoscia.

Maurice Fraigneux - *La speranza di Peguy.*

In un interessante panorama in cui è esaminato lo sviluppo del suo pensiero, l'A. afferma che Peguy, morto nella prima guerra mondiale, ha lasciato al mondo un messaggio di speranza e di pace. Lontano da ogni cultura librerica, egli ha richiamato l'uomo al suo vero cammino ed ha espresso nelle sue opere tutta la sua sofferenza per un mondo che ha rinnegato i principi della giustizia e della pace e che si adagia nel conformismo. A questo mondo egli vuole offrire la sua speranza. Nutrito della filosofia di Bergson, egli ha trovato in essa la conferma delle sue aspirazioni ad un ritorno al reale, ad una restaurazione dei valori smarriti e da essa ha tratto l'impulso per il suo ritorno alla fede cristiana.

In tale fede egli ha trovato la piena misura della persona umana e quella gioia di vivere che persiste anche nel dolore delle vicende contingenti perchè deriva dall'ordine meraviglioso dell'universo.

George Uscatescu - *Il Leviathan.*

Considerate alcune critiche sul *Leviathan*, l'A. esamina il valore che ha in esso l'utopia razionale, che è elemento rivelatore delle strutture e delle situazioni storiche che la determinano ed afferma che non si può definire il valore dell'opera di Hobbes, se non si tiene sempre presente che essa si mantiene su di un piano concettuale che trascende la realtà storica. Fatte alcune interessanti considerazioni su tale opera, l'A. afferma che essa si proietta più verso il futuro che verso il passato, ideando attraverso una fantasia prettamente medioevale alcune intuizioni avveniristiche che ancora gravano sulla struttura dello stato moderno.

Sergio Sarti - *Sintetismo e squilibrio dell'uomo a proposito delle « Opere complete » di M. F. Sciacca.*

Presentando i primi otto volumi delle opere complete di M. F. Sciacca editi da Marzorati, l'A. esamina i temi fondamentali del pensiero sciacchiano che hanno il loro punto d'incontro in un raccordo tra metafisica e antropologia. Il pensiero di Sciacca è un'indagine sull'essere per ritrovarlo in quanto tale nell'uomo e una indagine sull'uomo per quanto tale nell'essere. L'A. rileva come lo Sciacca abbia ritrovato in Rosmini quel principio dell'interiorità oggettiva che si contrappone all'interiorità soggettiva dell'attualismo per cui non la ragione è universale e vera per se stessa come per l'idealismo, ma il lume di verità che essa riceve dall'intelligenza.

Punto fondamentale è la presenza dell'essere nello spirito come idea, presenza che non consente la conoscenza, ma costituisce lo spirito stesso.

La luce dell'idea è però unitaria e, per rifrangersi nei giudizi particolari ha bisogno del materiale molteplice della esperienza sensibile, lo strumento per cui il dato sensibile si porta nello spirito è il sentimento fondamentale corporeo.

Ma i due atti intuitivi, quello che coglie sensibilmente la realtà del corpo e quello che coglie intellettualmente la luce dell'idea confluiscono in un unico atto che è l'atto stesso dello spirito nella sua totalità. Esso è il sentimento totale primitivo, attività sintetica che unifica reale e ideale, luce intellettuale e fisicità. Nell'uomo, essere esistenziale ed essere ideale non si adeguano come in Dio; l'uomo è sintesi di finito e d'infinito. Di qui il suo squilibrio.

Egli è nell'essere come essere finito che tende alla pienezza dell'essere.

La sua esistenza assume un significato in quanto avanza verso l'essere, pur essendo essa stessa nell'essere sostanziato di essere.

Esistere è processo di trascendenza. Dio, l'essere sorgente di ogni esistente, rende effettivo lo sforzo dinamico dell'atto intellettuale.

Giulio Cittadini - *L'itinerario religioso del Carlini.*

L'A. esamina le tappe del pensiero religioso del Carlini iniziatosi alla vita dello spirito come prepotente aspirazione alla trascendenza e sempre più chiaramente definitosi nelle sue opere fondamentali e nelle polemiche col Gentile e con l'Olgiate. Il rischio dell'immanentismo e il desiderio di salvare ciò che si ritiene l'autentica ricchezza dell'attualismo, l'autocoscienza dello spirito sono superati nel fervore di una vera fede e nel rigore di un pensiero coerente.

Di tale pensiero religioso lo spunto più notevole appare senza dubbio il passaggio dal trascendentale al trascendente. Poiché la vera trascendenza si trova distinguendo l'esistenza di Dio dall'esistenza del mondo, essa non si può trovare che nel trascendentale umano inteso come trascendente relativo dell'uomo al mondo. L'uomo è perciò la necessaria ideazione fra il mondo e Dio.

Dopo l'incontro decisivo con Cristo e l'accettazione della sua Chiesa, il pensiero del Carlini si impegna in un tentativo di conciliare fede e ragione, che si riallaccia a S. Tommaso e a Blondel e che si conclude con l'affermazione che la filosofia deve essere la meditazione della fede, riconoscendo che in fondo ad essa resta quel punto limite di una fede incomprensibile ed inesauribile che il pensiero deve accettare senza pretendere di misurarlo criticamente.

Segue un'interessante rassegna delle opere fondamentali del Carlini.

Vittorio Sainati - *L'umanesimo filosofico del Carlini.*

L'A. ricorda come al Carlini spiacevano quelle filosofie dell'assoluto parlanti in nome di Dio o dell'idea o della storia o dell'atto che pretendono di rilevare le cause del reale senza tener conto dell'uomo a cui è demandato invece il compito di conferire alla realtà significato e valore e ne denunciava l'astrattezza opponendo ad esse ed al loro implicito panteismo uno spirituaismo umanistico nemico di ogni alienazione dell'uomo. L'A. afferma che il merito maggiore del Carlini è quello di aver fondato un umanesimo veramente integrale e veramente critico che scopre la sua garanzia di autenticità proprio nella fede religiosa.

Giulio Bevilacqua - *Bergson e l'esperienza mistica.*

L'A. osserva come malgrado molte obiezioni siano state poste dalla teologia al pensiero di Bergson, non si possa fare a meno di rilevare il valore della sua affermazione della presenza del divino nel mondo e dei sommi valori religiosi. Bergson volle restituire all'anima il senso della sua funzione equilibratrice di fronte all'enorme sviluppo della tecnica e al predominio della materia. Bergson afferma la differenziazione dell'uomo dall'animale per la conoscenza della morte che egli possiede e al quale si contrappone la coscienza di un diritto alla durata, da cui nasce l'esigenza della religione come opposizione al timore della morte. Il misticismo è collegato da Bergson allo

slancio vitale. Egli difende il valore della esperienza mistica nella quale Dio discende nell'uomo per impregnarlo della sua presenza trinitaria, e proprio per questo egli è giunto a scoprire che il vertice dell'umano è raggiunto solo col contatto col trascendente, con l'unico, Gesù Cristo.

Charles Boyer - *Il pensiero religioso di Bergson.*

L'A. afferma che Bergson per studiare la fonte dell'*élan vital* doveva inevitabilmente giungere allo studio di un'esperienza, cioè di una relazione vissuta tra Dio e l'uomo, quindi ad una meditazione della religione e dell'esperienza mistica. Esaminati i punti fondamentali del pensiero bergsoniano, l'A. conclude che, malgrado l'elevatezza incontestabile del suo pensiero religioso, egli ha abbassato la contemplazione a profitto dell'azione, ha limitato Dio a fonte dell'evoluzione e ha minimizzato il valore di verità del dogma religioso.

Jacques Chevalier - *Ciò che la filosofia deve a Bergson.*

L'A., amico intimo di Bergson, afferma che la sua filosofia, giunta alle soglie della vera e propria conversione, ha insegnato a ritrovare Dio al culmine dell'esperienza mistica e religiosa destinata, secondo Bergson, a incorporarsi nella filosofia vera e propria.

Mario Sancipriano - *Henri Bergson ed Edmond Husserl.*

L'A. afferma che la posizione centrale dell'intuizione bergsoniana richiama alla memoria la fenomenologia husserliana che vuole anch'essa andare verso le cose e al centro della quale si trova ugualmente l'intuizione. Ma, mentre Bergson si colloca al centro del flusso della realtà, Husserl mette il mondo reale tra parentesi e si affisa nel rapporto della coscienza pura con il suo oggetto.

L'intuizione bergsoniana influisce l'essere nella coscienza, mettendo tra parentesi tutto ciò che nel tempo reale è spaziale e materiale.

Mentre Darwin ed Hegel affermavano la necessità dell'evoluzione, l'evoluzione bergsoniana appare libera espressione di forme.

Jules Chaix - Ruy - *I molteplici orientamenti della filosofia bergsoniana.*

L'A., rilevata l'influenza di Bergson sul pensiero e le forme dell'arte francese, rileva i punti di contatto e di antitesi fra Bergson e Proust, contatto che consiste nell'attuazione rivolta da entrambi al tempo e antitesi che consiste nel rifiuto da parte di Bergson del nichilismo morale di Proust.

Romano Guardini - *Osservazioni su una teologia del mondo.*

L'A. rileva come nell'aumento della significanza del mondo, il sentimento dell'autonomia di Dio impallidisce e la religiosità appare un elemento ostile che impedisce all'uomo di dispiegare le sue doti naturali.

Negli ultimi decenni una sfrenata volontà di potenza è stata rivolta a raggiungere il dominio assoluto sulla natura e sull'uomo stesso. Ad essa si aggiunge negli stati totalitari l'assolutismo politico che pone l'ateismo come principio politico. La coscienza moderna tende a negare la realtà di Dio e il rapporto dell'uomo con Lui, ma nel subcosciente l'elemento mitico resta ad esercitare un continuo influsso sul sogno, sulla nevrosi, sulla psicosi.

Con l'età moderna inizia il processo di secolarizzazione del Cristianesimo consistente nel sostituire il carattere specificatamente soprannaturale del vero contenuto della Rivelazione con le analogie naturali (ad es. al concetto di Redenzione subentra quello del miglioramento progressivo ecc.).

Il credente è perciò impegnato oggi nel mondo che deve considerare non più solo come uno spazio in cui fare il proprio dovere, ma sapere che è chiamato nel mondo per custodirlo e coltivarlo nella sua natura e nel suo valore.

Egli è chiamato ad accordarsi con l'intenzione di Dio che vuole unire a sé la creatura con un'unione personale. Il credente non deve solo guardarsi dal peccato, ma fare un modo che il mondo divenga ciò che deve essere.

Luigi Pareyson - *L'esecuzione dell'opera d'arte.*

L'A. afferma che la contemplazione dell'opera d'arte non è passiva, ma attiva interpretazione. L'opera d'arte è essenzialmente oggetto di una contemplazione dinamica che è di per sé educazione. L'opera esige esecuzione perché nasce eseguita. Essa è vita che pretende di vivere; non si può affermare però che eseguire un'opera d'arte significhi dar vita a un essere inerte. In realtà l'esecuzione rende un'opera nella pienezza della sua realtà spirituale, viviva, sonora, ecc. Alcuni, ad es. il Croce per il teatro, affermano che l'esecuzione è una realtà nuova e diversa rispetto all'opera d'arte.

In realtà, l'esecuzione non vuole aggiungere qualcosa all'opera ma essere l'opera; è il suo unico modo di vivere. Opera ed esecuzione coincidono, ma tale coincidenza non esclude una trascendenza dell'opera rispetto alla esecuzione. L'esecuzione deve essere fedele all'opera in quanto formante più che all'opera in quanto formale.

Vera Passeri Pignoni

INDICE GENERALE DELL' ANNATA

ANNO XIII - 1960

ARTICOLI

ANTONELLI M. T.: Il significato del problema del valore nella filosofia contemporanea	pag. 10
CALÀ ULLOA G., O. P.: Il concetto di « essere » fonte di tutti i valori	» 34
CAMPOREALE I., O. P.: Valore assoluto e valori relativi: il contenuto dell'intuizione mistica	» 360
CARACCILO A.: Valore religioso e valore morale	» 44
CORBINO E.: La persona umana nell'economia	» 58
D'AMORE B., O. P.: In tema di valori	» 5
D'AMORE B., O. P.: Verità e libertà	» 69
D'AMORE B., O. P.: Autorità e libertà	» 321
DI ROVASENDA E., O. P.: I valori della tecnica	» 161
GAMBINO R.: Il monocentrismo della concezione onnicentrica	» 401
GUARDINI R.: La fenomenologia dell'esperienza religiosa	» 557
GUITTON J.: La psicologia dell'esperienza religiosa	» 564
KUNICIC G., O. P.: La moralità della guerra secondo S. Tommaso	» 503
LAZZARINI R.: La religione come valore culturale	» 181
LOTZ G. B., S. J.: La filosofia dell'esperienza religiosa	» 568
MARINO E., O. P.: Atti di culto e finalità della Messa	» 382
MIRA G.: Il lavoro nella vita dell'uomo	» 342
MUNOZ ALONSO A.: Raimondo Lullo oggi	» 551
PALOMBA G.: I valori umani oggi	» 188
PASSERI PIGNONI V.: Valori e disvalori nel romanzo contemporaneo	» 83
PASSERI PIGNONI V.: La filosofia dell'assurdo di Albert Camus	» 195
PETRUZZELLIS N.: Il valore dell'arte e il valore nell'arte	» 108
PETRUZZELLIS N.: Universalità e individualità del valore	» 225
PIZZORNI R., O. P.: Diritto naturale e diritto positivo	» 529

RIGOBELLO A.: Libertà, valore, significato	pag. 116
SCIACCA M. F.: Problematica dei valori dell'uomo	» 235
TAYLOR J., O. P.: La vera natura della metafisica classica	» 489

NOTE CRITICHE

D'AMORE B., O. P.: « I problemi dell'uomo nel mondo contemporaneo » alla Settimana di studio di Cosenza	pag. 263
D'AMORE B., O. P.: « Autorità e libertà » al IV Incontro Internazionale di cultura europea	» 429
D'AMORE B., O. P.: « Filosofia ed esperienza religiosa » al XV Convegno dei filosofi cristiani di Gallarate	» 575
DE CRESCENZO G.: I valori nella husserliana filosofia della storia	» 427
MUNNO A.: Persona umana e dialettica	» 257
NARCISO I., O. P.: Alle fonti del neotomismo	» 124
PASSERI PIGNONI V.: I giovani di oggi davanti ai valori di sempre	» 597
POLI O., O. P.: « Socializzazione e persona umana » alla Settimana Sociale dei cattolici in Francia	» 589
RIVERSO E.: Il valore della logica in Edmondo Husserl	» 251
VELA R., O. P.: Modernità di Socrate	» 246
VERDE F., O. P.: Un dibattito intorno a filosofia e storia della filosofia	» 406
VERDE F., O. P.: Studi sul manicheismo	» 601

RECENSIONI

BOLLETTINO DI FILOSOFIA SOCIALE (A. Perotto O. P.)	pag. 284, 463
BONAFEDE G.: Il problema pedagogico (V. Passeri Pignoni)	pag. 614
CASTELLI E., FLORES D'ARCAIS G., PRINI P., SCIACCA M. F.: Il pensiero filosofico odierno (V. Passeri Pignoni)	» 154
CASTELLI E.: L'enquête quotidienne (V. Passeri Pignoni)	» 458
DEL VECCHIO G.: Diritto naturale e unità europea (R. Pizzorni O. P.)	» 282
DEL VECCHIO G.: Studi sullo Stato (R. Pizzorni O. P.)	» 283
FANFANI L., O. P.: Manuale theorico-practicum Theologiae Moralis ad mentem D. Thomae (P. Paluzzi O. P.)	» 272
FRIEDEN P.: I fondamenti umani della pace (V. Passeri Pignoni)	» 279
GALLI D.: Genesi e sviluppo della filosofia europea (V. Passeri Pignoni)	» 609
GUZZO A.: Studi critici e studi d'arte religiosa (V. Passeri Pignoni)	» 462
IANNARONE R., O. P.: Il Santo Rosario (D. Mongillo O. P.)	» 275
JANIZZOTTO M.: Saggio sulla filosofia di Coluccio Salutati (V. Passeri Pignoni)	» 611

JOLIVET R.: Il Dio dei filosofi e degli scienziati (V. Passeri Pignoni)	pag. 281
KOVACEVIC - DUJE F., O. P.: Sintesi di Teologia Orientale dei « Pravoslavi » (Gordillo M., S. J.)	» 451
LANZA A.: La casa sulla montagna (V. Passeri Pignoni)	» 617
MARLÉ R.: Bultmann et l'interpretation du Nouveau Testament (S. Caso)	» 618
MORANDO D.: Rosmini (V. Passeri Pignoni)	» 453
MUZIO G.: Tomismo e idealismo (V. Passeri Pignoni)	» 463
PASSERI PIGNONI V.: Arte e vita nel mondo contemporaneo (B. D'Amore O. P.)	» 152
PRINI P.: Verso una nuova ontologia (V. Passeri Pignoni)	» 457
REZZANI M.: Note e ricerche intorno al linguaggio di Platone (V. Passeri Pignoni)	» 462
SCIAMANNINI R.: La Chiesa di Cristo (V. Passeri Pignoni)	» 277
STURZO L.: Chiesa e Stato - Studio sociologico - storico (B. Brunello)	» 148
TODOLÌ G.: Filosofia del lavoro (V. Passeri Pignoni)	» 613
Umanesimo ed esoterismo (V. Passeri Pignoni)	» 616
VANCOURT R.: Pensiero moderno e filosofia cristiana (V. Passeri Pignoni)	» 159

RIVISTA DELLE RIVISTE

Aquinas - 1958 (P. Casalone)	pag. 308
Augustinus - 1959 (V. Passeri Pignoni)	» 314
Ephemerides Theologicae Lovanienses - 1959 (F. Verde, O. P.)	» 476
Humanitas - 1959 (V. Passeri Pignoni)	» 623
La Ciudad de Dios - 1959 (V. Passeri Pignoni)	» 620
La rassegna della letteratura italiana - 1959 (V. Passeri Pignoni)	» 318
Pensamiento - 1959 (V. Passeri Pignoni)	» 482
Revue des Etudes Augustiniennes - 1959 (V. Passeri Pignoni)	» 485
Revue Thomiste - 1959 (F. Verde, O. P.)	» 476
Rivista Rosminiana - 1959 (V. Passeri Pignoni)	» 311
Studia Patavina - 1958 - (R. D'Elpidio, O. P.)	» 305

LIBRI PERVENUTI ALLA REDAZIONE	pag. 319, 487, 628
--	--------------------

LIBRI PERVENUTI ALLA REDAZIONE

- Addante P. Pietro dei Minimi: *Vita e pensiero di Francesco A. Piro in relazione al problema del male* - Paola 1960.
- Capizzano Verri Beatrice - *Lampade accese* - Aniello Calvara Drammaturgo - Editrice Rinascita Artistica - Napoli 1960.
- Caramella - Albeggiani - Attisani - Bianca: *Conferenze sul pensiero di Calogero Angelo Sacheli* - Palermo 1959.
- Della Rocca Fernando - D'Ambrosio Ferdinando: *Massime di Luigi Sturzo* - Dott. E. Giuffrè Editore - Milano 1960.
- Giacon Carlo S. J.: *L'oggettività in Antonio Rosmini* - Silva Editrice - Milano - Gennaio 1960.
- Giannini Sergio - *I presupposti della trascendenza* - Marzorati Editore - Milano 1959.
- Giganti Maria Antonietta: *Storia e Storia della Filosofia in Giovanni Gentile* - Palermo 1959.
- Lucchesi D. Giovanni: *Mysterium Fidei - Il testo della consacrazione eucaristica nel Canone romano* - M. D'Auria Editore Pontificio - Napoli 1960
- Magnino Bianca: *Illuminismo e Cristianesimo* - 3 vol.: I *Inghilterra*; II *Francia*; III *Germania e Italia* - Morcelliana - Brescia 1960.
- Pesce Mons. Santi: *La Chiesa Cattolica, perenne motivo di credibilità* - S. E. I. - Torino 1960.
- Prini Pietro: *Rosmini postumo* - Armando Editore - Roma 1960.
- Sciacca M. F.: *Interpretazione del concetto di storia di S. Agostino* - Edizioni Agostiniane - Tolentino 1960.
- Spinetti G. e S.: *Diritto al lavoro e crisi del diritto* - CEDAM - Padova 1959.
- Studio e vita interiore* - a cura di Innocenzo Colosio - Libreria Editrice Fiorentina - Firenze 1960.
- Veraja Fabiano - *Le origini della controversia teologica sul contratto di censo nel XIII secolo* - Edizioni di Storia e Letteratura - Roma 1960.
- Verondini Enrico: *Il prezzo dell'esistere è il «Divino Amore»* - Tamari Editore - Bologna 1960.

Con Approvazione Ecclesiastica e dell'Ordine - Napoli 31 Dicembre 1960
Direttore Responsabile: P. Dott. BENEDETTO D'AMORE O. P.

STABILIMENTO TIPOGRAFICO AGNESOTTI - Viterbo, 31 Dicembre 1960

Sapienza

Rivista di Filosofia e di Teologia

I - I VALORI



Gennaio - Febbraio
Marzo - Aprile

Anno 13°

1960

Num. 1-2

Gruppo IV - Periodico bimestrale - Spedizione in abbonamento postale.

Roma = Via Torino n. 153

S A P I E N Z A

RIVISTA DI FILOSOFIA E DI TEOLOGIA

DIRETTA DAI DOMENICANI D'ITALIA

ANNO XIII

1960

NUMERO 1-2

SOMMARIO

ARTICOLI

D'AMORE B., O. P.: <i>In tema di valori</i>	pag. 5
ANTONELLI M. T.: <i>Il significato del problema del valore nella filosofia contemporanea</i>	» 10
CALÀ ULLOA G., O. P.: <i>Il concetto di «essere» fonte di tutti i valori</i>	» 34
CARACCILO A.: <i>Valore religioso e valore morale</i>	» 44
CORBINO C.: <i>La persona umana nell'economia</i>	» 58
D'AMORE B., O. P.: <i>Verità e libertà</i>	» 69
PASSERI PIGNONI V.: <i>Valori e disvalori nel romanzo contemporaneo</i>	» 83
PETRUZZELLIS N.: <i>Il valore dell'arte e il valore nell'arte</i>	» 108
RIGOBELLO A.: <i>Libertà, valore, significato</i>	» 116

NOTE CRITICHE

NARCISO I., O. P.: <i>Alle fonti del neotomismo</i>	pag. 124
---	----------

RECENSIONI

- L. STURZO: *Chiesa e Stato. Studio sociologico-storico*, p. 148 (B. Brunello); V. PASSERI PIGNONI: *Arte e vita nel mondo contemporaneo*, p. 152 (B. D'Amore O. P.); E. CASTELLI, G. FLORES D'ARCAIS, P. PRINI, M. F. SCIACCA: *Il pensiero filosofico odierno*, p. 154 (V. Passeri Pignoni); R. VANCOURT: *Pensiero moderno e filosofia cristiana*, p. 159 (V. Passeri Pignoni).

Sapienza

v.13
1960

v.13
1960

54337

THREE DAY

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

